RELIGIOSIDAD POPULAR EN LA ALTA EDAD MEDIA

Oronzo Giordano

GREDOS
MONOGRAFÍAS HISTÓRICAS

Los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales

ORONZO GIORDANO

RELIGIOSIDAD POPULAR EN LA ALTA EDAD MEDIA

VERSIÓN ESPAÑOLA DE
PILAR GARCÍA MOUTON
Y
VALENTÍN GARCÍA YEBRA

EDITORIAL GREDOS
MADRID

© ORONZO GIORDANO, 1983.

EDITORIAL GREDOS, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid. España.

Título original: RELIGIOSITA POPOLARE NELL'ALTO MEDIOEVO, Adriatica Editrice, Bari, 1979.

Depósito Legal: M. 28051 - 1983.

ISBN 84-249-0340-4.

Impreso en España. Printed in Spain.

Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1983.—5574.

INTRODUCCIÓN

La religiosidad popular. Paganismo y cristianismo. La conversión. El catecumenado

A las llamadas tradicionalmente *disciplinas auxiliares* de la historia, denominación que se venía dando habitualmente a la geografía, a la arqueología, a la numismática, etc., se han sumado hoy nuevas disciplinas, y no sólo en el papel de instrumentos auxiliares o subalternos. Gracias a la sociología, a la etnografía y, no en último término, también al psicoanálisis, muchos aspectos de la historia, tanto a través de los personajes como de los acontecimientos, han hallado una explicación diversa o al menos se han mostrado en una visión más amplia y compleja, rompiendo la barrera de ciertos esquemas historiográficos que con frecuencia apartaban lo histórico del objeto mismo de su investigación. También la historia comparada de las religiones y el análisis de las diversas culturas han ofrecido un instrumento no pocas veces determinante para comprender expresiones y momentos particulares de la religiosidad de un individuo o de un grupo, ya que proporcionan los datos de importancia primordial para la tipología de las interrelaciones histórico-religiosas [1].

[1] R. Pettazzoni, *Saggi di storia delle religioni e di mitologia*, Roma, 1946, pág. 151.

Actualmente la atención de los estudiosos se ha vuelto, por este motivo, más hacia el papel de los hombres en su colectividad como protagonistas de la historia. Son estos hombres —escribe Manselli— los que pasan ahora a primer plano con su mentalidad, sus aspiraciones, sus problemas humanos, a través de un entramado de relaciones y de conflictos económicos y sociales y de construcciones políticas. En el estudio de las formas de vida colectiva y de las manifestaciones de la vida profunda de las masas en el campo religioso, cobran importancia todos los fenómenos que, fuera de cualquier elaboración cultural e intelectual, implican y reflejan los impulsos emotivos de los individuos en la densidad y en la complejidad de sus expresiones colectivas [2]. La *histoire événementielle*, en su visión verticista, que privilegia las estructuras y las instituciones con menoscabo de la dimensión humana y de los acontecimientos considerados secundarios o triviales, corre a menudo el riesgo de quedarse en las abstracciones eruditas y de transformarse, aunque sea involuntariamente, en *creadora de hipóstasis* [3]. No pocas veces, en los trabajos de amplio aliento, motivos ideológicos o apologéticos inducen a trazar el perfil de una época seleccionando y catalogando los testimonios documentales de acuerdo con un casillero apriorístico, cuyo funcionamiento y finalidad están, por decirlo así, ya programados en la dirección deseada. Utilizando sólo los hechos «positivos», que ayudan a trazar una línea particular de tendencia, se produce inevitablemente «una coacción antihistórica ligada a una línea de desarrollo ideal»; se tiene entonces lo que se ha llamado *histoire sommitale*, fruto de

[2] E. Delaruelle, *La piété populaire au Moyen Age*, Torino, 1975, prólogo de R. Manselli, pág. V.

[3] G. Le Bras, *Studi di sociologia religiosa*, trad. ital., Milano, 1969, pág. 104.

una «concepción idealista y desencarnada de la historia» [4].

Las manifestaciones religiosas de la masa están estrechamente vinculadas a su innato deseo de liberación y de promoción social. Por eso en los aspectos exteriores de la *pietas* popular es posible hallar las convergencias de tradiciones y experiencias diversas, las aspiraciones interiores y el reflejo de condiciones existenciales contingentes, los fundamentos psicológicos más remotos y las ocasiones más inmediatas y a menudo fortuitas, para comprender la solución religiosa que el hombre ha tratado de dar siempre a los problemas del mundo profano. La atención a los aspectos sociológicos, a los comportamientos espontáneos, a las reacciones emotivas, a las actitudes colectivas e individuales, nos puede dar mejor y con más riqueza de connotaciones lo que Le Bras llama «biografía del pueblo cristiano». La costumbre social dirige al hombre bastante más que su iniciativa privada; el grupo arrastra y el condicionamiento es inevitable: de ahí el hábito, la adaptación e incluso la reacción que alimentan y determinan las distintas actitudes; conservan, enriquecen o renuevan creencias y mitos más allá de lo que la instrucción religiosa y la acción pastoral pueden alcanzar.

---

[4] D. Julia, P. H. Levillain, D. Nordman, A. Vauchez, *Réflexions sur l'historiographie française contemporaine. L'histoire et l'historien*, Paris, 1964, págs. 90 y sigs. (Recherches et Débats, Cahier n. 47, junio 1964), cit. por C. D. Fonseca en el prólogo a la obra de L. Genicot, *Profilo della civiltà medioevale*, Milano, 1968, pág. X, n. 2. El mismo C. D. Fonseca, a propósito de la estructura general del trabajo de Genicot y de su metodología, observa: «Tampoco calla finalmente el sentimiento de atónita extrañeza frente al hecho de que el autor utilice en la trama de su narración sólo los hechos 'positivos' y reconstruya el perfil de una época exclusivamente sobre la base de lo que ésta ha producido de bello, de bueno, de verdadero», pág. XV.

Otear el horizonte individual quiere decir también captar esta dialéctica del grupo y del individuo, de las insurgencias espontáneas y de las coerciones externas, entrar en el ámbito de una celosa *privacy* o en el área familiar y doméstica, conocer el espacio social de un individuo o de una colectividad.

En el área de la religiosidad, hecha de ritos externos y de íntimas creencias, no es posible cuantificar el peso de la fe, discernir con exactitud el grado de adhesión espontánea o de constreñimiento, valorar en suma con precisión la costumbre religiosa y las actitudes espirituales libres y autónomas. Pero, si las conciencias son impenetrables, es posible al menos analizar los aspectos externos, recoger los signos, incluso los más pequeños, de su vida y de sus exigencias. La fisiología de la religiosidad popular presenta una estructura compleja y varia, con formas expresivas unas veces de simplicidad lineal, y otras, de inesperadas contradicciones. La historia de los individuos o de los grupos, circunscrita a tiempos breves, es de suyo fragmentaria, episódica, ligada a la vicisitud precaria e imprevisible de la vida cotidiana, de los acontecimientos menudos, que se traducen casi en apuntes de crónica, en notas de color, en un diario de impresiones cogidas al vuelo.

En las seculares vicisitudes de la cristianización, históricamente entendida como progresiva estructuración jurídico-canónica de la Iglesia, dimensión oficial y jerárquica de la religión, la masa de las multitudes, si no está del todo ausente, aparece al menos lejana, y sólo se la entrevé como destinataria pasiva de la pastoral eclesiástica y de la legislación estatal. Conocemos la religiosidad popular sólo indirectamente, a través de las reprimendas y amonestaciones del clero, más atento a los aspectos negativos, aberrantes y no conformes con sus directrices, preocupado por las des-

viaciones de piedad oficial y por las prácticas supersticiosas de tantas *mulierculae*, de tantos *rustici*, de tantos *idiotae*. El *paganismo* de estas masas, que nos ha llegado casi de rebote, representa la religiosidad *reprimida*, combatida y castigada con todas las sanciones espirituales y materiales. La voz directa del pueblo sólo llega a través de las salmodias en las grandes letanías de penitencia o en las festivas aclamaciones de la masa; pero sus reacciones espirituales, sus necesidades interiores, las razones de sus preferencias religiosas o de ciertas prácticas devotas no hallaron espacio ni modo de expresarse genuina y directamente. La reconstrucción y la interpretación de un fenómeno que se nos presenta siempre en su aspecto negativo y nunca por los protagonistas mismos, que en general no eran capaces de escribir, están condicionadas y limitadas por un acervo documental informe y desordenado.

La misma expresión de *religiosidad popular* carece de un significado unívoco, de un contenido preciso, y no siempre es aceptada y compartida pacíficamente por los estudiosos [5]. Mientras se trazan y se profundizan

[5] Sobre el tema cf.: *Les religions populaires*. Colloque international, 1970, al cuidado de B. Lacroix y P. Boglioni, Québec, Les Presses de l'Université Laval, Histoire et Sociologie de la Culture, 3, 1972, págs. VIII-155; R. Manselli, *La religion populaire au Moyen Age: problèmes de méthode et d'histoire*, Montréal-Paris, 1975 (un resumen del mismo trabajo se ha publicado en *Studi sulle eresie del sec. XII*, Roma, 1975, págs. 1-18); J. C. Schmitt, «'Religion populaire' et culture folklorique», en *Annales*, E. S. C., 31 (1976), págs. 941-951; *Religione e religiosità popolare*. Mesa redonda, Vicenza, 25-26 octubre 1976, en *Ricerche di Storia Sociale e Religiosa*, nuova serie, 11 (1977), págs. 9-192; AA. VV., *La religiosità popolare nel Medioevo*, al cuidado de R. Manselli, Bologna, 1983; F. Cardini, *Magia, stregoneria, superstizioni nell' Occidente Medievale*, Firenze, 1979 (vid. amplia bibliografía citada en las págs. 137-141). Para las conexiones entre religión popular y folclore según el pensamiento de A. Gramsci, vid.: V. Fa-

metodologías y orientaciones historiográficas para una mayor clarificación exegética de las fuentes, se requiere un conocimiento más amplio y más rico del material disponible. Cada testimonio puede ser un caso particular, un episodio aislado, que se repite en el tiempo y en el espacio; pero la suma de los casos particulares puede ser reveladora y permite no pocas veces individualizar corrientes de pensamiento y actitudes religiosas comunes, poner de manifiesto una realidad más general. Por eso el presente trabajo quiere ser más bien una investigación descriptiva, casi un registro de episodios y un inventario de testimonios relativos a las prácticas religiosas populares durante el primer milenio cristiano. Recolección de materiales de procedencia muy diversa y de un valor documental que hay que verificar en cada caso. Sólo en parte se ha intentado una primera sistematización de motivos y de elementos para una sucesiva lectura, más meditada, de la documentación y para una profundización orgánica de los varios aspectos de la religiosidad popular, que sólo desde hace algunos decenios ha polarizado la atención y el interés de los medievalistas.

La religiosidad humana, en el sentido más amplio de la palabra, tiene fuentes profundas y varias, que coinciden con la condición existencial del hombre e implican la pregunta acerca de su destino mismo. Las estructuras y los ordenamientos institucionales són entonces válidos en la medida en que expresan e interpretan esa condición, y se justifican en proporción a la respuesta que dan a las esperanzas relativas a ese destino.

---

gone, «La religione popolare in Gramsci», en *La Civiltà Cattolica*, 1978, III, 119-133, y la bibliografía allí citada.

De una religión se puede trazar una historia, por decirlo así, externa, oficial, medida por acontecimientos que señalan las etapas sucesivas y los diversos momentos a través de los cuales tal religión se afirma, se desarrolla hasta institucionalizarse en estructuras y ordenamientos que se amparan a menudo y se identifican con las estructuras mismas que están en la base de la vida asociada del hombre: ejemplos característicos de esto pueden ser precisamente el Cristianismo medieval o el Islamismo. En el ámbito de esta expresión oficial se justifica una historia de la eclesiología, de la teología, de la espiritualidad, de las instituciones eclesiásticas y de las recopilaciones canónicas [6].

Pero la difusión y la expansión geográfica de una religión positiva no corresponden necesariamente a su penetración y a su asimilación en las conciencias de los individuos [7], ni son proporcionales a las perspectivas y a los contenidos dogmáticos. La nueva fe debe abrirse paso y construir sus espacios sobre un terreno ya ocupado por las creencias y usanzas antiguas, es decir, por un conjunto de costumbres religiosas y de creencias que no pueden atribuirse al influjo de mentes

[6] Sobre estos temas, objeto de investigaciones y de estudios por parte de numerosos especialistas, la bibliografía es amplísima. A título puramente indicativo y limitándonos al período aquí tratado, se pueden citar: Y. M.-J. Congar, *L'ecclésiologie du Moyen Age*, Paris, 1968; J. Leclercq, *La spiritualité du Moyen Age*, Aubier, 1966 (para el período bajo-medieval, se puede ver: F. Vandenbroucke, *La spiritualité du Moyen Age*, Aubier, 1966); A. Vauchez, *La spiritualité au Moyen Age occidental (VIII^e-XII^e siècle)*, Paris, 1975; P. Fournier-G. Le Bras, *Histoire des collections canoniques en Occident*, I, Paris, 1931.

[7] A fines del siglo VIII, el cristianismo había llegado ya a China; una estela descubierta en Si Ngan Fou, en el Hoang Ho, habla de un sacerdote persa, Alopen, que había construido una iglesia y fundado un monasterio para 21 monjes: cf. A. C. Moule, *Christians in China before the year 1550*, London, 1930, pág. 38.

singulares, que no se difundieron gracias a una autoridad individual, sino que formaban parte de la herencia del pasado. Una nueva religión, por consiguiente, sólo puede atraer fieles si se apoya en los instintos y en las características religiosas ya presentes entre los hombres a los que se dirige, y no puede llegar hasta ellos si no tiene en cuenta las formas tradicionales en que se manifiesta el sentimiento religioso, o si no habla una lengua que puedan comprender los hombres habituados a aquellas formas más antiguas [8].

En las mismas religiones positivas, en las cuales se desarrolla una teología y se organiza un sacerdocio al que está confiada, como se diría hoy, la gestión de la fe tanto en el aspecto especulativo-doctrinal como en el de la disciplina de los seguidores, sobrevive ampliamente, junto al pensamiento y a la praxis oficial, una religiosidad de niveles y grados diversos, sin ninguna relación con las clases sociales que se han adherido a ellas, con contenidos y expresiones más libres y espontáneos, con objetos de culto y formas litúrgicas autónomas y casi personales.

La religión romana, en el período más espléndido de la trinidad capitolina y del culto del emperador con su correspondiente teología de la Victoria, ve coexistir junto a los cultos reconocidos por la autoridad y al lado de las divinidades oficiales, que aseguran la salvación del Estado, toda una multitud de divinidades inferiores y de ritos particulares, que el hombre, como individuo y como grupo étnico o parental, venera y practica porque los siente más proporcionados a las propias aspiraciones, más congeniales y próximos a sí

[8] W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, Cambridge, 1889, trad. it. de U. Bonanate, *Antropologia e Religione*, Torino, 1975, pág. 111.

mismo desde tiempo inmemorial y porque a su protección está confiada su propia prosperidad y supervivencia. La divinización de la autoridad imperial se reducía a la cristalización de todo un ceremonial sostenido y practicado por un sacerdocio administrativo y burocrático, que ofrecía bien poco a las necesidades religiosas de las masas, las cuales, insatisfechas del equívoco religión-patriotismo, se refugiaban con más confianza en la práctica de los antiguos cultos o se adherían a las nuevas religiones que traían de Oriente una experiencia diversa. Tertuliano había comprendido bien el significado político y jurídico de la acusación de «ateísmo» dirigida contra los cristianos cuando replicaba que éstos rogaban a su verdadero Dios por los emperadores y por la salvación del Estado [9].

También las clases aristocráticas y la multitud de los funcionarios públicos, mientras ostentaban aún una fe y un respeto al Olimpo nacional, se entregaban gustosos a los cultos domésticos y a todas las experiencias que el sincretismo religioso de la época les ofrecía con tanta variedad y con promesas de salvación personal, reafirmando así el valor del destino individual del hombre. Del Oriente venían siempre cultos y religiones nuevos, que en general se convertían en *legitimi* por reconocimiento estatal y, latinizándose, acababan luego por fundirse en el único concepto que estaba en la base del *genium Urbis* y de la *Fortuna* histórica de Roma; la majestad del emperador, siempre *augustus et invictus*, absorbía y expresaba al mismo tiempo cualquier otra divinidad. Pero el pueblo, a todos los niveles sociales, extraño a este fenómeno político de asimilación, seguía más fiel a la propia piedad hacia sus Dioses domésticos, sus Númenes tutelares, a los que se sentía

[9] Tert., *Apol.*, 30, 1 (CSEL, 69).

más íntima y más interesadamente cercano, mientras la nueva religión, el nuevo culto, permanecía siempre *externus* en todos los sentidos.

Este panteón menor, esta mitología popular, no formaba parte de la historia política de Roma, pero respondía más naturalmente a las innatas necesidades del espíritu humano. En las expresiones públicas de la piedad romana, en las fiestas oficiales, todos continuaban adorando a los dioses del Panteón y participaban en las solemnes *supplicationes* que los edictos imperiales ordenaban en los momentos más difíciles de la vida política; se seguían fielmente el calendario sagrado y las ceremonias que se desarrollaban hacía siglos en las fechas prescritas por los sacerdotes y los flámines; se repetían exactamente las fórmulas sagradas, aunque ya no se comprendiera su significado; el pueblo subía al Capitolio y se agolpaba en torno a las aras de los templos para expresar el propio patriotismo y la lealtad cívica con que seguía la alternancia de la fortuna histórica de la Urbe, de la cual, desde la constitución antoniana, todos los hombres libres del imperio se sentían ciudadanos *pleno iure*. Pero, de vuelta a casa, en la propia *privacy*, en el ámbito de las relaciones de parentesco y de vecindad, que forman la trama más tupida y auténtica de la vida cotidiana con todas sus vicisitudes sociales y biológicas, más cercanas al propio *lararium*, volvían a encontrar el *pantheon* natural de su devoción. Estos númenes menores constituían el objeto más directo y la expresión más inmediata y sentida de una religiosidad sin teología, sin flámines, sin plazos fijos. Su presencia hostil o propicia, su intervención benéfica o maléfica, regulaban las exigencias y las necesidades del individuo o del núcleo social; presidían las relaciones con sus semejantes o con la naturaleza que lo circundaba; guiaban las actitudes, los

gestos, los actos y hasta los estados de ánimo más allá de toda racionalidad o de cualquier imposición externa. Era en este ámbito donde el individuo o el grupo realizaba las aspiraciones más profundas y cumplía su propia dimensión humana. En su tejido interior se unían el pasado de antiguas convicciones enraizadas en experiencias ancestrales y el presente precario e imprevisible con todas las exigencias y necesidades que se deben traducir de vez en cuando en la inmediatez de la operatividad cotidiana.

En el marco de esta religiosidad no se justifican actitudes opcionales ni hay lugar para una pretendida *conversión*. La antigüedad ignoró el concepto cristiano de conversión, que implica una actitud particular del espíritu frente a la existencia. Incluso históricamente la idea de conversión, en el sentido que ahora se da a este término, fue durante mucho tiempo extraña a la mentalidad greco-romana [10], aunque la palabra misma fuese familiar a los maestros de la vida espiritual, por ejemplo a estoicos y neoplatónicos como Filón o Plotino.

El término griego *epistrophé*, que los latinos tradujeron por *conversio*, hasta cierto punto es común al helenismo y al cristianismo; pero no es sólo cuestión de vocabulario. El problema lingüístico del paso a las categorías indoeuropeas del mensaje judaico y cristiano, formulado primitivamente en las categorías semíticas, queda superado por los contenidos y por las implicaciones que el término «conversión» asume en la catequesis y en la teología patrística; esta «conversión» no tiene ya nada que ver con la conversión filosófica, que era el paso de una escuela filosófica a otra, de la fidelidad a un maestro de vida moral a otro [11].

[10] G. Bardy, *La conversione al cristianesimo nei primi secoli*, trad. it., Milano, 1975, pág. 17.

[11] Cf. J. Aubin, *Le problème de la «conversion»*, Paris, 1963.

La conversión, tal como la entendía la nueva religión, además de descubrimiento de Dios y adhesión al nuevo mensaje traído por sus anunciadores, es abandono y negación de la fe anterior y del sistema de creencias profesadas y vividas hasta entonces; más aún, es negación de sí mismo (Mt. 16, 24), con la consiguiente renovación moral. En este sentido, en la literatura neotestamentaria, el término *metánoia* expresa más cumplidamente los contenidos y el resultado de la *epistrophé*. En el momento de abrazar la nueva fe (bautismo), se le pide al neófito una renuncia explícita y formal a la vieja, junto con una declaración de apostasía total; el rito mismo de la iniciación, acompañado de particulares exorcismos, está constituido por la fórmula de renuncia y de negación a la que sigue el baño lustral; después, toda la vida del neófito, como itinerario del alma, deberá ser una conversión continua.

Un cambio completo de vida espiritual y de comportamiento moral, en otros términos, una *metánoia* total y auténtica, sólo se producía en el ámbito individual y por iniciativa de personalidades particulares. En los primeros siglos del cristianismo, la institución del catecumenado proponía una disciplina y una didáctica de esta conversión en el sentido más pleno de la palabra, etimológico y escriturístico, precisamente porque los hombres *se hacían, no nacían cristianos* [12]. Pero el influjo de mucha literatura pastoral ha inducido con frecuencia a idealizar excesivamente los aspectos del catecumenado. En cambio, la costumbre de administrar el bautismo a los niños, documentada desde el siglo III, fue la condena del catecumenado mismo, que para los adultos ya no tenía sentido práctico: con la sucesión natural

[12] «Fiunt, non nascuntur christiani» (Tert., *Apol.*, 18, 4: CSEL, 69).

de las generaciones cristianas, la expresión de Tertuliano se invertía y se vaciaba de contenido: en adelante, de hecho, «el cristiano nacía, no se hacía». Pero incluso donde estaba aún organizado y funcionaba, el catecumenado ya no significaba un momento propedéutico y de preparación para el bautismo, sino que se había transformado en una condición particular, en una simple indicación registral, en un *status*. Muchos, deliberadamente, aplazaban el bautismo *sine die*, o lo aceptaban sólo *in articulo mortis;* estos catecúmenos de por vida, estos cristianos prometidos, se detenían en una posición de cómodo equilibrio, equidistantes entre paganismo y cristianismo. Los obispos invitaban insistentemente a estos vacilantes, a estos hombres de fe precaria, a dar por fin su nombre a la Iglesia por el bautismo; pero, en general, sus llamadas quedaban sin respuesta [13]. San Agustín esperaba que sus catecúmenos se decidiesen al bautismo movidos al menos por la curiosidad de asistir a los divinos misterios y participar en ellos. *Ecce Pascha est, da nomen ad baptismum; si non te excitat festivitas, ducat ipsa curiositas* [14].

De cualquier modo, prescindiendo de esta realidad, así como de ciertas idealizaciones, el catecumenado debía reducirse a un período más o menos largo, y rara vez representaba un curso de preparación doctrinal del futuro cristiano. Probablemente los resultados serían idénticos a los que producirá más tarde la organización catequística tridentina: un aprendizaje memorístico de unos pocos rudimentos religiosos, de los que no siempre se entendía el sentido pleno y que incluso llegaban a ser olvidados con el paso de unos pocos años [15]. La

[13] P. de Puniet, *Catéchuménat*, en el *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie*, II², 2579-2590.

[14] Agustín, *Sermo* 132, 1: PL 38, 735.

[15] Un día Carlomagno interrogó a los parroquianos que se

esperada conversión no se realizaba, y la apostasía del viejo paganismo no llegaba a producirse, mientras las pocas nociones aprendidas refluían confusamente al trasfondo de las antiguas creencias. La religiosidad popular de base, expresión espontánea de la masa, no apostata, no se niega ni renuncia a sí misma; asume connotaciones nuevas, se desarrolla en el tiempo y en el espacio en contacto con experiencias nuevas y en condiciones diferentes. Se puede pensar en una superposición de zonas sacrales, en una acumulación de entidades culturales diversas siempre confrontadas, muchas veces en conflicto más o menos latente, con la mediación de un lenguaje frecuentemente idéntico. La difusión geográfica del cristianismo entre los pueblos no siempre coincidió con la conversión de los pueblos a la fe y a la ética cristiana. Especialmente las conversiones colectivas, de las que están llenas la literatura hagiográfica y las crónicas, se configuran más como un hecho político-administrativo, anotaciones registrales, adhesiones plebiscitarias y espectaculares a una invitación o a una orden de la autoridad política o eclesiástica.

El cristianismo —tanto inicialmente en el área greco-romana, como posteriormente en los países romano-germánicos— se iba difundiendo en ambientes

---

disponían a recibir el bautismo y les pidió que recitasen el *Paternoster* y el *Credo*; pero la mayoría de los bautizandos no supo responder: *plures fuerunt qui nulla exinde in memoriam habebant*: M. G. H., *Capitularia reg. franc.*, I, pág. 241. En los tratados sobre el bautismo que se escriben en los siglos VIII y IX, los autores aparecen más preocupados del rito del sacramento y de la exacta ejecución del ceremonial relativo a él, que de la preparación interior por parte del bautizando; vid.: Leidrado de Lión, *De sacramento baptismi*: PL 99, 853 y sigs.; Amalario, *De caerimonia baptismi*: PL 99, 890 y sigs.; Teodolfo de Orleáns, *De ordine baptismi*: PL 99, 223 y sigs.

sociales fuertemente impregnados de la religiosidad preexistente, que tenía sus templos, sus ministros, sus ceremonias solemnes y sus ritos ocasionales, sus objetos de culto oficiales y públicos, pero también privados y a menudo personales, sus áreas culturales comunitarias y sus recintos privados, al lado de todo un conjunto de convicciones y creencias que no provenían de un fundador o de una reflexión teológica, sino que estaban enraizadas en el *humus* religioso del alma humana y expresaban todos los componentes básicos de la sociedad y de la existencia de los individuos. En las conversiones individuales o de masa, la nueva profesión de fe no venía generalmente a sustituir, sino a superponerse a un *back-ground* de religiosidad: había actitudes espirituales enraizadas, sedimentos profundos de una interioridad indeterminada, supervivencias indestructibles de prácticas y de creencias que continuaban informando y condicionando, incluso sin saberlo el individuo, su nueva profesión religiosa. El lavado iniciático y los instrumentos sacramentales rara vez conseguían cancelar un pasado que superaba los espacios y las vicisitudes del individuo; una *metánoia* total se presentaba como un episodio raro y ejemplar, verificable sólo en ámbitos restringidos y con personalidades de gran relieve. La historia de un movimiento religioso y de la difusión de una religión es menos la historia de tales protagonistas que la de masas humanas comunes, que cambian lentamente y por múltiples motivos y condicionamientos.

Con la cristianización de las estructuras estatales a comienzos del siglo IV, también el poder político, cada vez más ampliamente influido por consejeros eclesiásticos incluidos en la burocracia de la corte, asume la tarea de la difusión del cristianismo con leyes y decretos que a menudo son cánones sinodales de obispos, in-

sertados literalmente en las disposiciones imperiales y después en las leyes capitulares de las diversas monarquías bárbaras que surgen tras la caída del imperio romano de Occidente. La historia de la cristianización de Europa, en el sentido geográfico y étnico, coincidió con la nueva realidad histórica y, en cierto modo, siguió sus vicisitudes, entretejiéndose con un complejo de factores de naturaleza política, social y económica hasta identificarse con ellos [16]. Las leyes destructoras de la idolatría y de cualquier forma de paganismo tienden a la fundación y a la ampliación de la *Res publica christiana*; la historiografía oficial, al narrar los acontecimientos humanos, adopta las perspectivas teológicas y se convierte en *ekklesiastiké historia*: la historia de la humanidad se identifica con la historia de la Iglesia, que instaura y expresa en sí misma la nueva *oikonomía* de la salvación elaborada y profundizada por la literatura patrística y por la actividad pastoral.

Pero en el fondo de la conciencia individual, en los estratos subterráneos de la religiosidad de las grandes masas, ¿qué incidencia y qué poder innovador, qué fuerza de penetración pueden tener la reflexión teológica de unos cuantos pensadores, o simples enunciados legislativos dictados muy a menudo por programas políticos más generales y por las contingentes exigencias de gobierno? Comportamientos individuales y colectivos, absorbidos y asimilados por largas series de generaciones, arraigadas convicciones que extraen su sustancia de la naturaleza misma del hombre, son im-

[16] Sobre la difusión del cristianismo durante la Edad Media, vid.: *La Conversione al Cristianesimo nell'Europa dell'Alto Medioevo*, en Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XIV, Spoleto, 1967; vid. además: S. Boesch Gajano, «Missione, Cristianizzazione, Conversione», en *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, 21 (1967), págs. 147 y sigs.

permeables y refractarias a moldeamientos externos y tienden a sobrevivir amplia y tenazmente a cualquier decreto, a cualquier disposición que provenga de una autoridad política o eclesiástica. Las conversiones en masa, típicas del período alto-medieval, que resultan más bien afirmaciones apologéticas o *tópoi* hagiográficos, y muchas veces incluso las conversiones individuales, se detenían en una frontera religiosa difícilmente delimitable. Su valoración puede variar diametralmente según la vertiente desde la que se consideren o de la óptica con que se contemplen.

La catequesis eclesiástica, la elaboración teológica y la legislación estatal representan dimensiones hegemónicas, categorías jerárquicas que se colocan casi naturalmente en posición antitética y de abierto conflicto con relación a sus destinatarios, obligados a sufrirlas aun sin reconocerse en ellas. Con frecuencia, el desarrollo de la teología, en su significado técnico, es directamente proporcional al retroceso religioso: el paganismo greco-romano produjo una teología propia exactamente en el momento en que los ánimos más sensibles a las manifestaciones religiosas y más necesitados de espiritualidad ya no creían en la antigua mitología. Pero, así como la religiosidad popular de los griegos y de los romanos no era la exigida por las autoridades políticas o expresada por los teólogos estoicos y neoplatónicos, la religiosidad de los cristianos no correspondía siempre a la elaborada por tanta literatura catequística o fijada en los cánones conciliares. Ésta era la religiosidad oficial, positiva, nacida del pensamiento de los teólogos, de los maestros de vida espiritual o de los canonistas obligados a chocar constantemente con los instintos naturales del hombre y con el sustrato étnico-religioso, la llamada «religión de los padres», la antigua tradición de creencias y de

prácticas que se pierde en el ámbito de lo irracional. Entre una y otra es inmanente una relación de antinomia; «hay un hilo rojo —escribe Manselli—, una línea de incomprensión que recorre toda la Edad Media marcando como un límite entre clero y pueblo. Entre éstos existe ciertamente una relación dinámica de influencias recíprocas, pero está implícita también una incomprensión no menos recíproca» [17]. La actividad literaria y pastoral del *ordo clericorum* persevera en la elaboración inmutable de la realidad existencial basada en una concepción racional de lo sagrado; en la práctica cotidiana los fieles, el *ordo laicorum*, se sitúan en un ámbito sacral antitético, obedeciendo a impulsos emotivos y cediendo a sugestiones y a estímulos extraños al área eclesial. La dinámica de esta relación entre los dos *ordines* se expresa en la contraposición constante entre religión y superstición, entre paganismo y cristianismo. Pero el conflicto a su vez se desarrolla a lo largo de una línea de demarcación fluida e inestable, a través de una ósmosis recíproca de influencias y de contaminaciones, de agresiones y de concesiones, de superposiciones y de adaptaciones, que constituyen la característica y, al mismo tiempo, el trabajo de la religiosidad medieval [18].

«El fenómeno espiritual, social y político del fin del paganismo —escribe P. Hadot— se extiende desde el siglo I d. C. hasta el IX... se trata de un proceso lento, que ha conocido alternancias de accleramientos y retardaciones, de flujos y reflujos. En general se cree que el paganismo fue batido y liquidado completamente por el cristianismo, mientras que probablemente la realidad

---

[17] R. Manselli, *La religione popolare*, o. c., pág. 13.

[18] P. M. Arcari, *Idee e sentimenti nell'Alto Medioevo*, Milano, 1968.

histórica es mucho más compleja ... más que hablar de fin del paganismo, sería preciso hablar de una fusión entre éste y el cristianismo»[19].

[19] P. Hadot, *La fine del paganesimo*, en H. Ch. Puech, *Storia delle religioni*, Laterza, Bari, 1977, vol. 4, pág. 87.

Capítulo I

1. Fiestas paganas. Liturgia cristiana. El domingo

Inicialmente, el cristianismo no podía ofrecer fiestas y ceremonias que pudiesen competir con las difundidísimas y populares del paganismo y del folclore tradicional, y mucho menos sustituirlas. En los ambientes romanos o romanizados, las religiones orientales, superponiéndose desde hacía tiempo y muchas veces enriqueciendo las creencias y los cultos autóctonos, fascinaban a sus fieles con la pompa de las ceremonias, la coreografía de las procesiones espectaculares y la intensidad de las emociones que suscitaban. Los seducen —escribe F. Cumont— con sus lánguidos cantos y con su música embriagadora; ya sea por la tensión nerviosa que provocan las prolongadas mortificaciones y las obsesionantes contemplaciones, ya por el eretismo de las danzas vertiginosas, ya por las bebidas fermentadas ingeridas después de una abstinencia, tienden siempre a un éxtasis en que el alma, libre de la sujeción al cuerpo y liberada del dolor, se pierde en el arrobamiento [1]. En este misticismo colectivo se pasaba

[1] F. Cumont, *Les Religions orientales*, cit. por J. Carcopino, *La vita quotidiana a Roma*, trad. ital., Laterza, Bari, 1967, página 156.

fácilmente de lo sublime a la depravación, pero también es cierto que «de las depravaciones inherentes a los cultos naturistas y bajo el impulso convergente de la especulación griega y de la disciplina romana, los misticismos orientales habían sabido desaprisionar un ideal y subir hacia las altas regiones del espíritu en que la unión de un ser completo, de una virtud perfecta y de una victoria sobre el mal físico, sobre el pecado y sobre la muerte aparecía en un esplendor glorioso como el cumplimiento de promesas divinas»[2].

El calendario de las fiestas paganas religiosas era intenso y rico en manifestaciones de amplia participación popular: el arco del año solar estaba marcado por una liturgia festiva que seguía y expresaba la aproximación de los meses y de las estaciones. Los acontecimientos públicos y privados, la actividad civil y política, la vida familiar, la jornada laboral, hasta las manifestaciones deportivas y los cruentos juegos del anfiteatro, todo comenzaba y se desarrollaba como una celebración litúrgica: cada ocasión, cada momento tenía sus ritos y sus Númenes particulares que venerar.

Las religiones orientales, especialmente los cultos egipcios, habían introducido la costumbre de las funciones religiosas cotidianas, que para el mundo grecoromano había sido una novedad: funciones matinales y vespertinas se repetían puntualmente durante todo el año. Cada día, al amanecer, se abrían las puertas del templo al son repiqueteante de los sistros; mientras el sacerdote iluminaba los altares, el profeta hacía su aparición en lo alto de la escalinata del templo sosteniendo en las dos manos cubiertas por el blanco manto de lino una urna de oro con agua del Nilo. Luego se abrían las cortinas para mostrar los Dioses, a los que

[2] Carcopino, *o. c.*, pág. 156.

se despertaba en lengua egipcia; se ofrecían libaciones y se hacían lavatorios; cada templo debía, por tanto, disponer de una reserva de esta agua sagrada del Nilo llevada desde Egipto, como se lleva hoy agua santa de ciertas peregrinaciones (Lourdes, Éfeso). Los sacerdotes entonaban *maitines*, mientras un grupo de sacerdotisas encargadas de peinar y vestir las estatuas de los Dioses cumplían la función que les estaba encomendada. Las estatuas podían ser contempladas, se les podían dirigir súplicas oral o mentalmente, puesto que con frecuencia se disponían asientos a los pies del podio, como las sillas en nuestras iglesias. La función vespertina comenzaba a las dos de la tarde: se salmodiaban himnos, se daban las buenas tardes a la Diosa antes de correr las cortinas: una especie de *vísperas* cristianas con saludo a la Divinidad. Para participar plenamente en esta liturgia se podía alquilar una celda en el recinto del templo: una especie de *hospedería* o de servicio de alojamiento conventual permitía hospedarse a los fieles, como sucede hoy junto a algunos de nuestros santuarios. Para asegurar el desarrollo de las funciones era necesario además un clero bastante numeroso, especializado y organizado jerárquicamente [3].

También en el culto de Mitra había funciones cotidianas: todos los días se adoraba a Mitra, cuya estatua se despertaba al son de las campanillas; se reunían así los fieles para la iniciación de los neófitos y para el banquete ritual que indicaba su integración total en la comunidad. El día festivo de Mitra era, como para los cristianos, el domingo, que se celebraba con el descanso y con la participación en la liturgia.

---

[3] R. Turcan, *Le religioni orientali nell'impero romano*, en H. Ch. Puech, *Storia delle religioni*, Laterza, Bari, 1977, vol. 4, página 68.

Éste era el ambiente religioso con el que todavía en el siglo IV se enfrentaba el cristianismo. Toda la carga de novedad y de interioridad que encerraba en sí no fue en absoluto advertida por espíritus agudos y observadores atentos, como Estacio, Tácito, Marcial, Suetonio, Juvenal; ni siquiera a Séneca le impresionó la nueva religiosidad, a pesar de estarle tan cercano y, sin saberlo, casi compenetrado con ella.

El cristianismo, en su progresiva difusión, creó poco a poco sus ritos y sus fiestas, inventando casi *ex novo* un año litúrgico propio que, por su contenido místico y por la práctica externa, quería superar y sustituir definitivamente las celebraciones paganas. Toda la actividad pastoral y la catequesis en particular estaban dirigidas también a esta «conversión litúrgica» de los nuevos fieles. Al fasto y a la teatralidad de los cultos que triunfaban en Roma y en las grandes ciudades del imperio, a las diversas prácticas religiosas de la devoción popular que se desarrollaban en todos los centros menores y en los diversos lugares habitados, la nueva religión fue oponiendo gradualmente ritos y ceremonias que se derivaban casi naturalmente de las asambleas de los fieles y de la vida misma de las pequeñas comunidades que se apretaban en torno a su *episcopos*. Un rígido culto anicónico, reuniones crepusculares antes de salir el sol, cantos y lecturas de las Sagradas Escrituras, consumición de un ágape fraterno, celebración del memorial de la pasión de Cristo, conmemoración del *dies natalis* de los *martyres* que caían por testimoniar su fe, administración de los sacramentos fundamentales, el iniciático del bautismo de los catecúmenos y el de la plena participación eclesial con la eucaristía: éstos eran los ritos y las ceremonias que expresaban y representaban visiblemente los contenidos *kerigmáticos* de las primeras comunidades.

El ceremonial litúrgico que nacía de las fuentes mismas de la evangelización y se enriquecía con contenidos espirituales a través de la profundización teológica operada progresivamente por los pensadores eclesiásticos, no pudo, sin embargo, dejar de sentir los influjos que inevitablemente debían llegar de fuera. Adopciones y apropiaciones de formas de culto, y no sólo de éstas, disimulando o espiritualizando las inevitables contaminaciones debidas a un natural fenómeno de mimesis, favorecieron un lento proceso de asimilación y de enriquecimiento, gracias al cual no pocas ceremonias, tanto hebraicas como paganas, se cristianizaron inadvertidamente. Con frecuencia los escritores cristianos revelan su sorpresa y embarazo frente a ciertas coincidencias inesperadas, ciertas desconcertantes analogías entre los misterios que se celebraban en las iglesias y algunas prácticas idolátricas. Al describir estos ritos paganos muestran contrariedad y *se bloquean*: Tertuliano alude frecuentemente al rito mitraico con evidente molestia porque parece como si compitiera con las ceremonias en honor de Cristo. Justino nos cuenta que, durante las iniciaciones mitraicas, se celebraba un banquete, muy similar al ágape cristiano, durante el cual —dice el apologista— se comía pan y se bebía agua pronunciando fórmulas litúrgicas; pero en los gastos del mitreo de Dura-Europos el primer puesto lo ocupan el pan y el vino, y en una escultura de Heddernheim se ve al Sol ofreciendo un gran racimo de uvas a Mitra, que tiene en la mano un cuerno para beber[4]; la ceremonia mitraica consistía, en realidad, en partir el pan y beber el *vino;* las puntuales correspondencias con el análogo rito eucarístico parece como si hubieran *bloqueado* la pluma del apologista, que, en vez de vino, escribió *agua.* Los que están familiarizados

[4] R. Turcan, *o. c.*, pág. 76.

con la literatura patrística saben que estos *bloqueos* no son infrecuentes. También la celebración del domingo cristiano presentaba inconvenientes y dificultades; como ya hemos indicado, esta celebración correspondía al uso análogo de los seguidores de Mitra, que santificaban precisamente el mismo día; es fácil imaginar los reproches, los equívocos y las contaminaciones que debían producirse entre el pueblo cuando los cristianos, al dirigirse a sus lugares de culto o al volver de ellos, se encontraban con las cofradías mitraicas o pasaban ante sus templos, con frecuencia tan semejantes a las basílicas cristianas.

La celebración del domingo como día festivo dedicado a la oración comunitaria y al descanso físico se afirmó bastante pronto: el día que en el calendario hebdomadario se consideraba *feria prima* se convirtió, en el lenguaje y en el pensamiento cristiano, en *dies dominica*, especialmente relacionado con la resurrección de Cristo, que había sucedido «después del sábado, al alba, el primer día de la semana» (Mt. 28, 1). Era, pues, el día del Señor por excelencia, en el que los cristianos, conmemorando la resurrección del Redentor, alimentaban y justificaban la esperanza de la propia resurrección. Pero a este motivo central, con el progreso de la especulación teológica, se unieron otras motivaciones, por decirlo así, de orden histórico, que se remontaban, a través del Antiguo Testamento, a los orígenes de la humanidad y al comienzo mismo de la historia cósmica. La exegesis escriturista llegó a descubrir que, entre los días de la semana, el domingo había sido creado el primero; que la creación del mundo y de los ángeles había ocurrido en domingo; que en ese mismo día se les había dado el maná por primera vez a los hebreos en el desierto, y que, finalmente, la venida del Espíritu Santo sobre los apóstoles había ocu-

rrido en domingo [5]. Como, para indicar los demás días, la población de origen pagano usaba nombres planetarios: Saturno, Sol, Luna, Marte, Mercurio, Júpiter y Venus, se procuró bastante pronto sustituirlos, siguiendo el ejemplo bíblico, con el simple número ordinal. «No sigamos diciendo —recomendaba Cesáreo de Arles— el día de Marte, el día de Mercurio, el día de Júpiter; digamos sólo día primero, segundo, tercero, como está escrito» [6]. No fue fácil, sin embargo, imponer en el uso corriente la nueva denominación; la preferencia por la semana planetaria no se debía sólo a la fuerza de la costumbre en el lenguaje corriente; hallaba justificación y apoyo en ciertas creencias astrológicas absorbidas también por los cristianos. Si ya no se creía que los astros fuesen dioses, se seguía pensando que eran potencias reales, que ejercían su influjo sobre el destino humano. En la lengua litúrgica arraigó en seguida la costumbre de indicar los días de la semana como *feria secunda, feria tertia, feria quarta*, etc.; pero el pueblo, y muy frecuentemente incluso los escritores eclesiásticos, continuaron hablando de *dies Martis, dies Mercurii, dies Veneris, dies Solis* [7].

---

[5] «Apparet autem hunc diem etiam in Scripturis sanctis esse solemnem. Ipse enim est primus dies sacculi, in ipso formata sunt elementa mundi, in ipso creati sunt angeli, in ipso de coelis Spiritus sanctus super Apostolos descendit, manna in eodem in eremo primum de coelo datum est» (PL 39, 2274; el pasaje lo tiene también Pirmino, *Scarapsus*, PL 89, 1042).

[6] *Sermo* 193, 4 (Corpus Christ., serie latina, vol. CIV, página 785); cf. H. Dumaine, *Dimanche*, en D. A. C. L., IV, 1, col. 858 y sigs.; E. Dublanchy, *Dimanche*, en *Dictionnaire de Théologie catholique*, IV, 1, 1308-1348.

[7] Egberto, *Poenit.* I, 2: PL 89, 401; I, 35: PL 89, 40; Pirmino, *Scarapsus*: PL 89, 1041; Audoeno, *Vita S. Eligii*, II, 16; M. G. H., *Script. rer. merov.*, IV, pág. 705; León Magno, *Epist. canon.* XV, 15: PL 56, 891.

La elección del primer día de la semana ciertamente se hizo también en oposición al descanso sabático practicado por los hebreos, oposición justificada teológicamente:

> sancti doctores Ecclesiae decreverunt omnem gloriam iudaici sabatismi in diem dominicam transferre, ut quod ipsi in figura, nos celebraremus in veritate.

Para la celebración de sus fiestas, sin embargo, los cristianos se mantuvieron fieles al uso hebraico, que computaba los días festivos desde la tarde de la víspera hasta la tarde del día festivo: la Escritura, en efecto, mandaba santificar el sábado *a vespere usque ad vesperam*. Los cristianos, aunque desplazando al día siguiente la festividad semanal, mantuvieron la prescripción bíblica, y por eso se estableció la norma de que

> a vespere diei sabati usque ad vesperam diei dominici, sequestrati a rurali opere et ab omni negotio, soli divino cultui vacemus [8].

Pero la nueva norma no se aceptó siempre ni en todas partes con facilidad; muchos cristianos, probablemente en las localidades donde estaban en minoría frente a los hebreos, continuaron festejando normalmente el sábado. Varios sínodos intervinieron para prohibir a los cristianos *judaizar*; en España, el sínodo de Elvira, el año 306, prescribió la observancia del ayuno en sábado, quizá ya practicado también en Italia por el mismo motivo; más tarde, el IV concilio de Laodicea, insistiendo en la prohibición del descanso sabático, ordenaba expresamente a todos los cristianos que se dedicaran al trabajo en tal día.

---

[8] En PL 39, 2274 y sigs.

En muchas localidades, en cambio, los cristianos preferían festejar el jueves, en honor de Júpiter, en vez del domingo, día en que no sólo no acudían a la iglesia, sino que se dedicaban normalmente al trabajo:

> isti infelices —lamentaba Cesáreo de Arles— qui in honore Iovis in V feria opera non faciunt, non dubito quod ipsa opera die Dominico facere nec erubescant, nec metuant [9].

Tal usanza se prolongó durante mucho tiempo; el concilio de Narbona del año 589 deploraba:

> Ad nos pervenit quosdam de populis catholicae fidei execrabili ritu diem V feriam, qui et dicitur Iovis, multos excolere et operationem non facere [10] (can. 14).

La festividad de la *dies dominica* había sido sancionada ya por las ordenanzas imperiales de Constantino: en tal día se debían suspender las actuaciones judiciales y los trabajos públicos; se toleraban aún los trabajos agrícolas, que serían definitivamente prohibidos por varios sínodos, comenzando por el de Laodicea del 380 y nuevamente por el de Orleáns del 538. El año 386, Teodosio I había prohibido todo espectáculo teatral y cualquier representación lírica en la *dies dominica;* a comienzos del siglo V, Teodosio II extiende la prohibición de trabajar a los domingos y todas las fiestas mayores. También la legislación de los varios reinos romano-bárbaros se adhiere a las decisiones sinodales de los obispos para imponer la obligación del descanso dominical [11]. Hacia fines del siglo VII, el II concilio de

---

[9] Cesáreo de Arles, *Sermo XIII,* 5 (Corpus Christianorum, serie latina, vol. CIII, pág. 68).

[10] G. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio,* Florentiae, 1960, repr. anast., IX, 1018. (En adelante se citará sólo por el nombre del autor.)

[11] Cf. E. Dublanchy, *Dimanche,* en *Dictionnaire de Théologie*

Auxerre sanciona definitivamente las obligaciones dominicales de los cristianos (can. 16): estas disposiciones las tendrán presentes después los reformadores carolingios. Las iniciales exhortaciones pastorales, transformándose en normas canónicas, se convierten al fin en leyes del Estado. Más de una vez las leyes capitulares de Carlomagno, mientras insisten en la obligación de celebrar convenientemente el domingo, enumeran con detalle los trabajos que están prohibidos ese día: a los hombres les está prohibido cualquier trabajo agrícola, como cultivar la viña, arar los campos, segar las mieses, guadañar el heno, levantar cercas, recoger hierba, cortar árboles, labrar piedras, construir casas, cultivar el huerto, reunirse en asamblea, practicar la caza. Los únicos trabajos consentidos en domingo eran los de conducir los carros militares, los carros de abastecimiento de víveres y los carros fúnebres. A las mujeres les estaba prohibido cualquier trabajo en el telar, la confección de vestidos, toda labor de corte y de costura, hilar la lana, espadar el lino, lavar la ropa en público, esquilar las ovejas [12]. Era la suspensión

catholique, IV¹, 1308-1348; P. Cotton, *From Sabbath to Sunday*, Oxford, 1933.

[12] «Statuimus quoque, secundum quod et in lege Dominus praecipit, ut opera servilia diebus dominicis non agantur, sicut et bonae memoriae genitor meus in suis sinodalibus edictis mandavit, id est, quod nec viri ruralia opera exerceant, nec in vinea colenda, nec in campis arando, metendo vel faenum secando, vel sepem ponendo, nec in silvis stirpare, vel arbores caedere, vel in petris laborare, nec domos construere; nec in horto laborent, nec ad placita conveniant, nec venationes exerceant. Et tria carraria opera licet fieri in die dominico, id est, ostilia carra, vel victualia, vel si forte necesse erit corpus cuiuslibet ducere ad sepulchrum. Item feminae opera textilia non faciant, nec capulent vestitos, nec consuent, vel acupictile faciant; nec lanam carpere, nec linum battare, nec in publico vestimenta lavare, nec berbices tundere habeant licitum; ut omnimodis honor et

total de cualquier actividad, a fin de que todos «acudiesen a las sagradas funciones para asistir a misa y participar en la comunión».

Según los diversos lugares, los fieles se abstenían de otras ocupaciones y actividades no expresamente enumeradas en las disposiciones; en domingo,

> graeci et romani non navigant nec equitant, panem non faciunt neque in curru pergunt nisi ad ecclesiam tantum nec balneant se. Graeci non scribunt publice, tamen pro necessitate seorsum in domo scribunt [13].

Entre tanto, las *Constitutiones Apostolicae* habían instaurado una especie de «semana corta», también con fines catequísticos, fijando cinco días de trabajo y dos de reposo:

> Constituimus ut servi quinque diebus opus faciant; sabbato autem et dominico die vacent in ecclesia propter doctrinam religionis: VIII, 33 [14].

No sabemos con precisión si hubo disposiciones relativas a tenderos, hospederos, vendedores ambulantes, posaderos, artistas y a todas las que llamaríamos hoy ocupaciones terciarias. A principios del siglo IX, varios concilios prohiben genéricamente las ventas públicas [15]. Como en muchas homilías y en muchos sermones se alude a cristianos que entran en la iglesia tambaleán-

---

requies diei dominicae serventur» (M. G. H., *Capitularia regum franc.*, I, pág. 61, c. 81).

[13] Teodoro, *Poenitentiale*, VIII, 3: PL 99, 931.

[14] En PG 1, 1134. El concilio de Laodicea, sin embargo, prohibió a los cristianos observar el descanso sabático, que parecía una supervivencia del uso judaico: Mansi, II, 570, can. 29.

[15] Mansi, XIV, 80; Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, Paris, 1907, III, 2, pág. 1137. (De ahora en adelante se citará sólo por los nombres de los autores.)

dose por los vapores del vino, podemos suponer que los alegres santuarios de Baco y los diversos puestos de vendedores ambulantes funcionaban regularmente y con mayor afluencia de clientes y parroquianos. Una norma explícita al respecto la encontramos sólo mucho más tarde: en el siglo XV, el sínodo de Bressanone ordenaba:

> tabernariis et coquis inhibeantur ne, non necessitatis causa, vendant ante finem missae, oscuicota et poculenta [16].

Cómo debían pasar el domingo los fieles lo deducimos de las frecuentes exhortaciones pastorales a acudir a la iglesia no sólo para vísperas, sino también para maitines y, luego, durante el día, a participar con toda la comunidad en la celebración de la misa; nadie podía permanecer ocioso en casa mientras los otros acudían a la iglesia, y mucho menos vagabundear por el campo y por los bosques o andar de caza [17].

Que la concurrencia y la devoción de los fieles no correspondían a las expectativas de los pastores está atestiguado por los frecuentes reproches y por las ex-

---

[16] M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, Milano, 1950-59, II, 20.

[17] «Veniat ergo, cuicumque possibile sit, ad vespertinam atque nocturnam celebrationem, et oret ibi in conventu Ecclesiae pro peccatis suis Deum. Qui vero hoc non possit, saltem in domo sua oret, et non negligat Deo solvere votum, ac redderc pensum servitutis. In die vero nullus se a sacra Missarum celebratione separet, neque otiosus quis domi remancat cocteris ad Ecclesiam pergentibus, neque in venatione se occupet et diabolico mancipetur officio, circumvagando campos et silvas, clamorem et cachinnum ore exaltans, non gemitum, nec orationis verba ex intimo pectore ad Deum proferens» (PL 39, 2275, recogido luego por Rábano Mauro, *Hom. de festis praecipuis*: PL 110, 77); cf. J. Chelini, «*La pratique dominicale dans l'Eglise franc sous le règne de Pepin*», en *Revue d'Histoire de l'Eglise en France*, t. XLII, n. 139 (1956), págs 161 y sigs. Lavarse el cabello y peinarse en domingo era un pecado que Dios casti-

hortaciones que éstos hacían desde el altar. Los obispos señalaban, por su parte, con gran disgusto la mayor fidelidad de los hebreos en la observancia de su sábado, mientras los cristianos se resistían a respetar convenientemente el día del Señor:

> satis durum et prope nimis impium est ut christiani non habeant reverentiam diei dominici, quam iudaei observare videntur in sabbato [18];

los judíos dedicaban el día completo a Dios; los cristianos no acertaban a dedicarle una sola hora del día. Máximo de Turín deplora con frecuencia el absentismo de sus parroquianos, quienes, aprovechando sus frecuentes alejamientos de la diócesis por razones pastorales, se eximían con facilidad del deber de frecuentar la iglesia, como si también ellos —observa con ironía el diligente pastor— hubiesen marchado con el obispo por las mismas necesidades [19].

Por lo demás, cuál era muchas veces el comportamiento de los fieles que iban regularmente a la iglesia para tomar parte en las funciones sagradas, nos lo describen con pintoresco realismo los sermones dominicales de Cesáreo de Arles. Muchos se dirigían a la iglesia, pero no entraban en ella: se quedaban en la explanada que había delante y allí atendían a sus asun-

---

gaba con sanciones inmediatas: cf. Gregorio de Tours, *Vitae patrum*, VII, 5: en M. G. H., *Script. rer. merov.* t. I, pars II, página 240.

[18] Cesáreo de Arles, *Sermo* LXXIII, 4, pág. 308 (Corpus Christ., serie lat., vol. CIII).

[19] «Comperi enim, fratres, quod per assentiam meam ita rari quique ad ecclesiam veniatis, ita pauci admodum procedatis, quasi me proficiscente, mecum pariter veneretis, et quasi cum necessitatibus ego pertrahor, vos mecum traxerit ipsa necessitas» (Máximo de Turín, *Hom.*, LXXIX: Corp. Christ., ser. lat., vol. CIII, pág. 327).

tos sosteniendo animadas discusiones y litigios; los más jocundos y los más jóvenes comenzaban largas partidas de dados y de cartas. Desgraciadamente, aquellas reuniones dominicales al aire libre daban frecuentes ocasiones para el desahogo de viejos rencores con las consiguientes riñas violentas, que no pocas veces acababan a cuchilladas y a palos, llegando en ocasiones a producirse muertes [20].

Las mujeres, más asiduas y fieles a las ceremonias litúrgicas, frecuentaban puntualmente la iglesia, pero aprovechando las largas salmodias y las lecturas, a menudo incomprensibles para ellas, se dedicaban al charloteo y a la chismorrería con la amiga cercana, hasta el punto de estorbar el desarrollo de las funciones:

> sunt enim plurimi, et praecipue pleraeque mulieres, quae in ecclesia garriunt, ita verbosantur, ut lectiones divinas nec ipsae audiant, nec alias audire permittant.

Los nobles, por su parte, obligados a interrumpir sus distracciones y sus placeres habituales para participar en las ceremonias, se cansaban muy pronto de las prolijidades litúrgicas y con frecuencia obligaban al sacerdote a abreviar la misa y a escoger los cantos más breves: *cogunt presbyterum ut abbreviet missam, et ad eorum libitum cantet*; el sacerdote no podía seguir fielmente el ritual prescrito a causa de la prisa

[20] «Adhuc quoque, quod detestabilius est, ad ecclesiam aliqui venientes, non intrant, non insistunt precibus, non expectant cum silentio sanctarum missarum celebrationem: sed quando lectiones divinae intus leguntur, tunc ipsi foris aut causas dicere, aut diversis student calumniis impugnare, aut videlicet in alea vel in iocis inutilibus insudare. Aliquoties enim, quod peius est, aliqui nimia iracundia succenduntur, et amarissime rixantur; ita ut in armis se vel fustibus alterutrum impetant, et saepe homicidium perpetrent» (Cesáreo de Arles, *Sermo* LV, 1, pág. 241, vol. CIII).

que tenían por ir a comer y porque no sufrían el perder una sola hora de alegre jornada:

> propter illorum gulam et avaritiam, quatenus unus punctus diei ad Dei officium, et reliquum spatium cum nocte simul ad eorum deputetur voluptates [21].

En las grandes solemnidades en que el emperador mismo no se eximía de participar en las celebraciones litúrgicas, sus ministros y su *entourage* hallaban el modo de abandonar la iglesia; los obispos se lamentaban de ello abiertamente ante el emperador:

> Vestri proceres et palatini ministri in diebus sollemnibus, sicut decet, vobiscum ad missarum celebrationem non procedunt.

El pésimo ejemplo, naturalmente, era seguido por sus subordinados:

> ... de potentibus qui ad praedicationem venire nolunt et idcirco multi eos imitantes vel sequentes, qui ad audiendum verbum divinum venire debuerant, servitiis propriis detinentur [22].

Era costumbre difundida entre los fieles comenzar a despejar la iglesia mucho antes del fin de las ceremonias, sin esperar a que el celebrante pronunciara la fórmula de despedida. Algunos salían inmediatamente después de la lectura del evangelio; los que tenían la paciencia de quedar hasta el fin se dedicaban a *otiosis et saecularibus fabulis*: en animada conversación el tiempo pasaba más rápidamente.

---

[21] Cesáreo de Arles, *Serm.* LXI: Corp. Christ., ser. lat., vol. CIII, pág. 307.

[22] En M. G. H., *Capitularia regum franc.*, I, n. 196, c. 32, página 39; I, n. 174, c. 5, pág. 358.

Los obispos, a los que principalmente incumbía el deber de la predicación, se sentían doblemente molestos por esta impaciencia, que denotaba la escasa piedad de sus fieles, y, al mismo tiempo, era una falta de consideración hacia el orador, quien, en el momento en que se disponía a pronunciar la homilía dominical, veía disolverse su auditorio. Un día, Cesáreo de Arles, dándose cuenta a tiempo de que sus fieles iban saliendo a hurtadillas, se puso a gritar desde el altar exhortando y conjurando a aquellos tibios para que se quedaran al menos a oír su predicación. Pero ni siquiera estos gestos extremos obtenían el efecto deseado, hasta el punto de que alguna vez el obispo, antes de terminar la lectura del evangelio, daba orden de cerrar las puertas de la iglesia, para obligar a los fieles, casi a la fuerza, a escuchar su sermón[23]. En vano se afanaba el celoso pastor para explicar que la misa comprendía la liturgia de la palabra y la liturgia de la eucaristía. Pues bien —observaba—, los fragmentos del Antiguo y del Nuevo Testamento podían muy bien los fieles leerlos o hacérselos leer en su propia casa; pero la consagración del cuerpo y de la sangre del Señor *non alibi nisi in domo Dei audire et videre poteritis;* y, además —continuaba—, si gran parte de vosotros, peor aún, si todos,

[23] *Vita S. Caesarii,* II, 19: PL 67, 1010; cf. PL 39, 2276, nota a). Pero había también otro motivo que impulsaba a muchos a salir de la iglesia apenas terminada la lectura del Evangelio. Habitualmente, éste era el momento en que el celebrante, antes de iniciar su homilía, leía las advertencias y las fórmulas de excomunión contra los que se habían manchado con culpas graves. Los interesados, que frecuentaban las ceremonias litúrgicas sólo por rutina, eran los primeros en alejarse; por este motivo Incmaro de Reims recomendaba a su clero que se adelantase la lectura de las advertencias inmediatamente después de la Epístola, sorprendiendo así a los culpables. (*Epist. XVII ad presbyteros dioecesis Rhemensis*: PL 126, 101.)

acabadas las lecturas, os salís de la iglesia, ¿a quién deberá decir el sacerdote: «Levantad los corazones», y cómo podrán responder: «Los tenemos dirigidos al Señor» quienes están en la plaza con el cuerpo y con la mente? Si os invitasen a comer, ¿os iríais antes de haber tomado el último plato? [24].

El sínodo de Agde, probablemente por sugerencia del mismo Cesáreo, estableció que los seglares, para cumplir con el precepto dominical, debían oír *totas missas* y no debían abandonar la iglesia antes que el sacerdote diera la bendición de despedida. Todavía en el siglo IX se repetía la prohibición de salir de la iglesia antes de que el sacerdote hubiera impartido la bendición final [25].

La indisciplina y el molesto murmullo de los fieles en la iglesia, de que tanto se lamentaba el obispo de Arles, no eran una novedad en su tiempo: ya san Agustín más de una vez, antes de comenzar sus sermones, se veía obligado a invitar a su auditorio a guardar silencio:

> Praebete silentium, fratres, ne vos transeat sermo utilis et in tempore necessarius [26].

La prolijidad de las ceremonias litúrgicas provocaba cierta intranquilidad entre los fieles. En Oriente, Juan Crisóstomo y Basilio Magno se habían preocupado de abreviarlas; pero, a pesar de estp, el comportamiento de la gente en la iglesia no mejoró: el sínodo Trulano segundo, del año 692, dicta disposiciones especialmente contra las mujeres que durante la celebración de la

[24] Cesáreo de Arles, *Sermo*, LXXIII, 2-3 (Corpus Christ., ser. lat., vol. CIII, págs. 307 y sigs.).

[25] Isidoro Mercador, *Decretalium collectio*, 47; PL 130, 405.

[26] Agustín, *De consolatione mortuorum*, I, 1: PL 40, 1158 (appendix).

misa se entregaban a conversaciones ociosas [27]. En el siglo IX, el papa Esteban VI tenía que reprender con frecuencia a los romanos que, en vez de escuchar sus sermones, charlaban entre sí rumorosamente [28]. Este comportamiento había alcanzado sin duda límites insoportables en Hungría, pues el santo rey Esteban estableció al respecto disposiciones que preveían la expulsión de la iglesia o la flagelación, según el rango y la edad de los fieles molestos [29]. Con el paso del tiempo tampoco mejoró el comportamiento común de los fieles en la iglesia [30].

La piedad, no siempre sincera y debilitada por una participación consuetudinaria en ritos cuyo significado no comprendían, la sustituían los fieles con un formalismo exterior, que a menudo degeneraba en una presencia rumorosa e irreverente, cuando no adoptaban expresiones divertidas y burlescas. Algunos, tranquilamente sentados entre la multitud, movían los labios como si rezaran, pero en realidad charlaban con el vecino; tan pronto como los veía el sacerdote y con un gesto de saludo los exhortaba al recogimiento y a la oración, volvían a mover los labios más deprisa, pero

---

[27] Hefele-Leclercq, III[1], pág. 572; Mansi, XI, 974.

[28] «... intuitus vero insolentiam populi, et caecitatem cordis sui vaniloquiis et nefariis fabulis et otiosis sermonibus vacantis in ecclesia» (Anastasio Bibliotecario, *Historia de vitis Romanorum Pontificum*, 644: PL 128, 1399).

[29] «Si maiores sunt, increpati cum dedecore expellantur de ecclesia; si vero minores et vulgares, in atrio ecclesiae, pro tanta temeritate, coram omnibus ligentur, et corripiantur flagellis» (S. Esteban, *Leges*, cap. XVIII: PL 151, 1248).

[30] «Multi in Ecclesia sunt, quos et cantus, et lectiones, et praedicationes audire taedet, et non solum corde, sed ore quoque multoties murmurant, quod laudes Dei non citius finiuntur, quia magis in fabulis et vanitatibus, quam in Dei laudibus delectantur» (Bruno de Segni, *Expositio in psal.* 103: PL 164, 1098).

continuaban charlando como antes: a distancia, era difícil distinguir entre la plegaria a Dios y la conversación con el amigo de al lado [31].

Pero mayores fueron las preocupaciones que suscitó el frecuente y amplio abandono de las ceremonias litúrgicas por los fieles en los días festivos. Especialmente en las iglesias rurales era difícil asegurarse la participación asidua y puntual de gente que en su mayoría pasaba la vida en los campos dedicada a trabajos agrícolas o al pastoreo de los animales y de la que dependía la supervivencia de todos. Los cánones conciliares recomiendan y ordenan con frecuencia a los sacerdotes que procuren persuadir a los campesinos y a los pastores para que los domingos y demás fiestas asistan siquiera a la misa, o al menos dejen ir a sus hijos y subordinados [32].

Las autoridades eclesiásticas se preocuparon siempre por inculcar en los fieles el respeto al precepto dominical con recomendaciones, penas espirituales, multas pecuniarias y castigos corporales, según la clase

---

[31] «Fecisti quod quidam facere solent, dum ad Ecclesiam venerint, in primis parum labia commovent quasi orent propter alios circumstantes, vel sedentes, et statim ad fabulas et ad vaniloquia festinant; et cum presbyter eos salutat, et hortatur ad orationem, illi autem ad fabulas suas revertuntur, non ad responsionem, nec ad orationem» (Burcardo, *Decretorum libri XX*: PL 140, 970). (En adelante se citará sólo por el nombre del autor.)

[32] «Admonere debent sacerdotes plebes sibi subditas ut bubulcos atque porcarios vel alios pastores vel aratores, qui in agris assidue commorantur vel in silvis et ideo more pecudum vivunt, in Dominicis et in aliis festis diebus saltem ad missam faciant vel permittant venire» (Reginón de Prüm, *De ecclesiasticis disciplinis*, II, 416: PL 132, 363). También Ratero de Verona recomendaba a su clero: *Porcarios, et alios pastores vel dominico die ad missam venire facite* (Synodica, 11: PL 136, 563).

social a la que el trasgresor pertenecía. El concilio de Macon, el año 585, lamentando que

> populum christianum temerario more die Dominica contentui tradere et sicut in privatis diebus operibus continuis indulgere,

establecía multas para los hombres libres, mientras para los campesinos y los esclavos, que no habrían tenido con qué pagar, se preveían latigazos:

> si rusticus, aut servus, gravioribus fustium ictibus verberabitur [33].

Cuatro años después, el concilio de Narbona establecía para los trasgresores del descanso dominical:

> Si dominico die quisquam praesumpserit facere, si ingenuus est, det comiti civitatis solidos sex; si servus, centum flagella suscipiat [34].

A principios del siglo XI, los que no cumplían el precepto dominical eran castigados normalmente con bastonazos o con la requisa de los instrumentos y de los animales de trabajo [35]. Los castigos corporales, generalmente previstos también para otros delitos cometidos por los siervos, por los esclavos y por las prosti-

[33] En M. G. H., *Concilia aevi merov.*, I, pág. 165, c. 1.

[34] Mansi, IX, 1015.

[35] Mansi, XX, 763 y 765. Entre las leyes de San Esteban, rey de Hungría, encontramos la siguiente disposición contra los que eran sorprendidos en domingo trabajando en los campos: «Si quis igitur presbyter, vel comes, sive aliqua persona fidelis, die Dominica invenerit quemlibet laborantem, abigatur. Si vero cum bobus, tollatur sibi bos et civibus ad manducandum detur. Si autem cum equis, tollatur equus, quem dominus bove redimat, si velit, et idem bos manducetur, ut dictum est. Si quis aliis instrumentis, tollantur instrumenta et vestimenta: quae si velit, cum cute redimat» (San Esteban, *Leges*, PL 151, 1246).

tutas, se administraban públicamente en la plaza o en el atrio de la iglesia. La penitencia canónica que se imponía a los que confesaban no haber observado el descanso dominical era generalmente de tres días de ayuno a pan y agua [36]. Se trató además de atemorizar a los violadores del domingo poniendo en circulación cartas pseudoepigráficas de Jesucristo que se decía que habían caído del cielo y en las que se amenazaba con graves castigos y penas severas a los malos cristianos que no observaban los preceptos divinos [37]. Finalmente, para un mayor control de la observancia del precepto dominical, las autoridades eclesiásticas establecieron que los fieles no podían oír la misa en cualquier iglesia, sino tan sólo en la propia parroquia.

2. La misa. Usos litúrgicos. Eulogia y Magia

En lo que respecta a la celebración de la misa, con el paso del tiempo, lo que al principio era un acto solemne de toda la comunidad eclesial celebrado sólo por el obispo los domingos y en las solemnidades festivas, y por tanto cada misa era una ceremonia pontifical, un acto único de la liturgia cristiana, poco a poco se había transformado en una práctica cotidiana, llegando por último a la celebración simultánea de varias

[36] «Operatus es aliquid in Dominica die? Si fecisti, tres dies in pane et aqua poenitere debes» (Burchardo, PL 140, 976).

[37] H. Delehaye, «Note sur la légende de la lettre du Christ tombée du ciel», en *Bulletin de la classe des Lettres et de la classe de Beaux-Arts de l'Académie Royale de Belgique*, III serie, XXXVIII, II parte (1899), págs 171 y sigs.; C. Brunel, «Version espagnole, provençale et française de la lettre du Christ tombée du ciel», en *Annal. Bolland.*, 68 (1950), pág. 382. En un capitular del año 789, Carlomagno prohibía la lectura de escritos de este tipo y ordenaba que se arrojasen a las llamas: en M. G. H., *Capitularia regum franc.*, I, 60, n. 22, cap. 78; I, 404, cap. 73.

misas en diversos altares. En una confusa secuencia de momentos litúrgicos se sucedían y superponían lecturas de evangelios, consagraciones y elevaciones con los respectivos campanilleos, que turbaban la orgánica solemnidad del rito central de la Iglesia.

La historia de la liturgia nos permite captar de lleno la profunda evolución que el ritual y el significado de la misa sufren desde los primeros siglos hasta fines de la Edad Media. La civilización carolingia de un modo particular fue, en muchos aspectos, una civilización litúrgica: el pueblo cristiano se reconoce en la práctica colectiva de los mismos ritos, cuyo significado bíblico y simbólico indagaban los escritores de la época. Pero en este período, observa Delaruelle, la liturgia es al mismo tiempo derecho y exegesis, historia y teología, que acaban sofocando la vida del cristiano en una tupida red de obligaciones y deberes codificados rigurosamente en las sucesivas colecciones canónicas y fijando para los trasgresores penas y penitencias fácilmente conmutables por compensaciones pecuniarias [38]. La piedad y la devoción tienen su tarifa: es la monetización de la vida religiosa, que se agota en el cumplimiento material de deberes tarifados. De las sanciones simplemente espirituales se pasa gradualmente a las penas pecuniarias y corporales infligidas por el poder público, que ejercita, también en este campo, su *ius coërcendi*. El cristiano del período carolingio no reza, sino que recita de memoria o, si es capaz de hacerlo, lee en las horas y en los días establecidos un número de salmos del salterio; «rezar», en este período, se expresa con las palabras *psallere et patere*, es decir, recitar cierto número de salmos y de padrenuestros.

[38] E. Delaruelle, *La piété populaire*, etc., *o. c.*, pág. 12. Vid. también, A. Vauchez, *La spiritualité au Moyen Age occidental* (VIII-XII siècle), Paris, 1975.

El culto es un servicio público y la palabra *fidelis* tiene connotaciones semánticas nuevas: el *servus fidelis* de las parábolas evangélicas se ha convertido en el *fidelis* miembro de la Iglesia y, al mismo tiempo, súbdito, *homo fidelis*, del rey o de su *patronus* o *dominus;* su *fidelitas* consiste en obedecer las leyes de aquellos a quienes la Divinidad ha colocado por encima de él. También la Iglesia se configura como *congregatio fidelium* con implicaciones jurídicas. La palabra *fidelis*, en la Edad Media, tiene el mismo significado tanto en las homilías de los obispos y en la literatura eclesiástica en general como en las fórmulas jurídicas de las cancillerías regias [39].

Así «la liturgia tiende a transformarse en una rama del derecho: ya no se enriquece a través de motivaciones teológicas; no implica la búsqueda 'poética' de nuevas expresiones de doctrina y de experiencias religiosas, sino que se reduce a una legislación que ratifica las iniciativas privadas, que llevan a menudo el sello de la fantasía y de la sensibilidad populares» [40]. También la misa deja de expresar aquella relación, aquel diálogo comunitario, aquel *admirabile commercium* entre Dios y su pueblo por la mediación del sacerdote celebrante.

En el período carolingio hay una emblemática evolución en la praxis litúrgica: el altar, que antes se hallaba

---

[39] Cf. W. Ullmann, *Individuo e Società nel Medioevo*, trad. it., Laterza, Bari, 1974. En un capitular leemos este encabezamiento: «In nomine Domini Dei et Salvatoris nostri Iesu Christi Hludovicus et Hlotarius divina ordinante providentia imperatores augusti omnibus fidelibus Sanctae Dei Ecclesiae et nostris» (en M. G. H., *Capitularia regum franc.*, II, n. 185, pág. 4). Cf. H. Helbig, «Fideles Dei et regis», en *Archiv für Kulturgeschichte*, XXXIII (1951), pág. 288.

[40] E. Delaruelle, *o. c.*, pág. 125.

entre el pueblo y el celebrante, el cual ofrecía el sacrificio vuelto hacia la asamblea, con la que dialogaba y rezaba, ahora se adosa definitivamente al ábside. En consecuencia, el sacerdote debe dar la espalda a los fieles, que quedan abandonados, al otro lado de las colañas de la balaustrada, a la mecánica repetición de algunas fórmulas y de determinados gestos devocionales, y son excluidos de la liturgia activa y de la participación directa en el sacrificio. La misa se convierte en tarea y deber del sacerdote, que asume el papel de primer y exclusivo actor en la representación de un drama ritual, del que la masa de los fieles, expectadores pasivos, público reunido por obligación, va comprendiendo cada vez menos. Los rituales desarrollan y codifican una liturgia coreográfica, que acrecienta el elemento representativo exterior; es el triunfo de la liturgia del gesto, de los paramentos sagrados y del color; el rito es una sucesión de *oscula, versiones, inclinationes, cruces* (benedictiones), *locorum mutationes, manuum extensiones,* todo ello minuciosamente prescrito.

Incluso el canto litúrgico, tan cuidado por los carolingios especialmente en las comunidades monásticas, servía a menudo en las iglesias públicas más bien para crear confusión y simple griterío: no era raro el caso de que, mientras el coro cantaba el *Credo,* el pueblo cantase el *Kyrie,* y el sonido del órgano, dominando ruidosamente los dos cantos, tratase de imponer la uniformidad a los cantores [41]. En las iglesias rurales, los *simplices villarum presbyteri,* desprovistos de voz y de oído, provocaban la hilaridad de los fieles cuando naufragaban entre los interminables melismas de los «aleluyas» pascuales.

---

[41] Honorio de Autun, *Gemma animae*: PL 172, 543.

Entre el altar y el pueblo se yergue un muro insuperable, que separa netamente al *ordo clericorum* del *ordo laicorum*, separación que perdurará en la naturaleza misma de la Iglesia, expresada incluso material y visiblemente por las estructuras arquitectónicas: por una parte el presbiterio con el altar y la cátedra del obispo, cátedra que muy pronto se transformará en trono; por la otra, en la nave, la multitud de los fieles. La doctrina eclesiológica y la normativa sinodal fijarán cada vez más decididamente esta distinción [42]. El foso entre pueblo y santuario se ensancha cada vez más; la *congregatio fidelium* permanece ligada a la Iglesia sólo por leyes, normas y disposiciones eclesiásticas, que a partir del período carolingio se multiplican enorme y caóticamente [43]; estas leyes invitan cada vez más urgentemente a los fieles a participar en la liturgia, pero sólo con cantos religiosos y con ofrendas en especie o en dinero. Como la distinción entre los dos *ordines* es también de dignidad, en las iglesias el *presbyterium* estará en un plano más alto que la nave, que el *quadratum populi*, y muy pronto el coro desaparecerá de la vista de los fieles. Andrés de Sturmi, al describir la iglesia construida por Arialdo de Milán, dice que el santo patarino quiso que

---

[42] El can. 4 del concilio de Tours del año 567 había establecido: «Ut laici secus altare, quo sancta mysteria celebrantur, inter cleros tam ad vigilias quam ad missas stare penitus non praesumant, sed pars illa, quae a cancellis versus altare dividitur, choris tantum psallentium pateat clericorum» (Mansi, XI, 793; M. G. H., *Leges*, sectio III, *Conc. aevi merov.*, t. I, pág. 123).

[43] La habitual infidelidad, observa Delaruelle, con que los copistas transcribían estos textos canónicos revela la incoherencia de este derecho y de esta teología; cf. P. Fournier-G. Le Bras, *Histoire des Collections canoniques en Occident*, Paris, 1931, vol. I.

chorus namque alti circumdatione muri concluditur, in quo ostium ponitur; visio clericorum, laicorum ac mulierum, quae una erat et communis, dividitur [44].

Pero este uso no fue general; sobre todo en las regiones de evangelización reciente se trató de hacer visible, incluso en cuanto a lo material, la antigua unión entre iglesia y pueblo, entre asamblea y sacerdote, restableciendo la topografía de los orígenes: en Novgorod, por ejemplo, se renovó la usanza de colocar el altar no en el ábside, sino en la nave principal: el altar, en suma, volvía a estar en medio del pueblo [45].

La teología que se desarrolla en ambientes preponderantemente monásticos considera más los aspectos devocionales y está ligada a la atmósfera litúrgica predominante en la época; la ciencia teológica está subordinada a la actividad pastoral. Con la progresiva corrupción o desaparición del latín, surge el problema de la lengua tanto para la predicación como para el rezo. En Inglaterra, Beda se preocupa de hacer traducir al inglés las oraciones y los cantos latinos para los analfabetos *qui tantum propriae linguae notitiam habent*; él mismo había tenido que traducir al inglés el *Credo* y el *Pater noster* para los sacerdotes que desconocían el latín [46].

Durante el reinado carolingio, por lo demás, sólo el clero, en particular el que poseía cierta preparación, era capaz de entender el latín de la misa, que entraba también él en la esfera de lo misterioso; se creaba una nueva disciplina de lo *arcanum*: los sagrados misterios

---

[44] Andrés de Sturmi, *Vita s. Arialdi*, 12; M. G. H., *Scriptores*, XXX, 1, pág. 1058.

[45] Cf. L. Réau, *L'art russe*, Paris, 1921.

[46] Beda, *Ep. ad Ecbertum Eboracensem episc.*: PL 94, 657-659.

quedaban ocultos no sólo para los paganos, sino también para el mismo pueblo cristiano que participaba en elios [47]. Se recomendaba a los obispos que preparasen sus sermones *in rusticam linguam et theotiscam*, y en el bautismo las demandas de renuncia a Satanás y a sus pompas se dirigían al bautizando o a sus padrinos *in ipsa lingua qua nati sunt* [48]. La distraída participación en los ritos y el molesto alboroto de los fieles en la iglesia procedía también del hecho de que, con el transcurso del tiempo y según las regiones, el pueblo comprendía cada vez menos el latín, en contraste ya con el surgimiento de las lenguas nacionales.

El *fidelis* marginado poco a poco del ritual comunitario, excluido de la práctica colectiva de la liturgia, los suple con la iniciativa personal: la necesidad de lo sagrado y de una presencia continua y cercana de lo divino lo lleva a reafirmar y establecer cierta familiaridad personal en sus relaciones con Dios. Esta familiaridad con lo sagrado se desarrolla simultáneamente en dos direcciones, o mejor, en dos ámbitos bien diferentes: por una parte, ejerce gran influjo en la evolución de la espiritualidad monástica —en este sentido es típica la irlandesa—; por otra, prepara el camino para nuevas expresiones de religiosidad y de prácticas devocionales, que también hallan aceptación entre la masa de los fieles. Pertenecen a este período la práctica de las penitencias voluntarias para la redención de las almas, la práctica de las indulgencias para reducir las penas merecidas incluso por otros, y, por último, la práctica de las misas privadas [49].

---

[47] J. A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, Wien, 1952³, vol. I.

[48] Hefele-Leclercq, III², pág. 1143 (repr. anast. 1973).

[49] J. Leclercq, *La spiritualità del Medioevo*, trad. it., Bologna, 1969, pág. 79; id., *Dévotion privée, piété populaire et liturgie au Moyen Age*, en *Lex orandi*, I, Paris, 1944.

La misa, inicialmente acto único y solemne de toda la *congregatio fidelium*, se transforma en una práctica de un solo *fidelis*, que quiere su misa personal. Se desarrollan así rápidamente y se multiplican las misas privadas, deseadas y encargadas por el devoto que quiere, digámoslo así, regir más directamente la propia religiosidad, reafirmando su voluntad de estar más directamente en contacto con los ritos sagrados, en los que vuelve a hallar la relación y la familiaridad con Dios. Cada uno quiere hacer decir una misa propia y según sus propias intenciones y sus propias necesidades incluso materiales. Sin duda el rito pierde solemnidad y, en parte, también su significado originario. Se rompe, incluso, el ritmo litúrgico. Aumentan, en cambio, las prácticas devocionales; se multiplican los *sacramentales;* se ritualizan las distintas bendiciones, los diversos gestos y una variedad de cultos; se codifica toda una paraliturgia más espectacular, más comprensible quizá, y ciertamente más acorde con las exigencias religiosas de la masa. Los impulsos espirituales, las necesidades temporales, las circunstancias alegres o tristes de la vida individual empujan al fiel a ordenar y a encargar la celebración de una misa: el sacerdote es un funcionario, más que un intérprete y un mediador de la piedad popular, y se pone al servicio del que encarga la misa a cambio de una compensación en dinero. Hay misas para cada festividad religiosa y civil, para cada período del año, en determinadas estaciones, en los diversos acontecimientos individuales o familiares; las intenciones de quienes las encargan son con frecuencia poco laudables y a veces desconcertantes. La Iglesia, sin embargo, secundó cada vez más esta tendencia popular instituyendo y reglamentando varios tipos de misas que pueden hacerse celebrar *pro iter agentibus, pro navigantibus, pro peste animalium, contra iudices*

male agentes, ad pluviam postulandam, ad repellendam tempestatem, etc. También se llama al sacerdote para que bendiga los lugares donde vive y trabaja la familia, y los rituales contienen *orationes in granario, in pistrino, in coquina, in lardario, in caminata, in introitu portae*, etc. [50].

Las misas llevan anejo un gran valor expiatorio y meritorio. Se comienza a calcular el capital espiritual que el hombre acumula con ellas para garantizarse la salvación del alma y para presentarse menos tembloroso ante el Juez supremo. San Odilón, en su lecho de muerte, manda hacer el cálculo del número de misas celebradas desde el día de su ordenación [51]. En ciertos casos, algunos llegan a convencerse de que, para asegurarse los beneficios del sacrificio de la misa, ni siquiera hace falta asistir a ella: el haberla encargado según las propias intenciones debía ser más que suficiente para satisfacer la propia piedad y para demostrar la propia devoción. Incluso frente a la Iglesia, el que encargaba misas estaba tranquilo: con su gesto estaba seguro de *reddere pensum servitutis* a la Iglesia, aunque fuera delegando en uno de sus ministros. Las autoridades eclesiásticas, en cambio, recomendaban insistentemente a los que encargaban las misas que asistieran personalmente al rito que se celebraba por voluntad de ellos: era la participación en el sacrificio la que hacía adquirir sus beneficios. Para los que se eximían de ella estaban previstas varias penitencias canónicas [52].

---

[50] Vid. catálogo de misas para las diversas circunstancias en Grimaldo de S. Gal, *Liber sacramentorum*: PL 121, 799.

[51] P. Damián, *Vita s. Odilonis*: PL 144, 928-929.

[52] «Fecisti tibi missam cantare, et illa sancta offerre, dum domi fueras, sive in domo tua, sive in alio aliquo loco, nisi in Ecclesia? Si fecisti, decem dies in pane et aqua poenitere debes» (Burcardo, PL 140, 970).

En consecuencia, también el sacramento de la eucaristía iba perdiendo sus relaciones con la vida cotidiana. En el terreno doctrinal, se encienden las polémicas de Retramo de Corbie, Floro de Lión y Pascasio Radberto sobre la naturaleza y el significado de la eucaristía, que no es ya el místico pan cotidiano del cristiano. En la praxis litúrgica, entretanto, se introduce el uso del pan no fermentado: el *offertorium* del pan y del vino por parte de los fieles se transforma en limosnas prescritas y en ofertas de dinero; el celebrante mismo, en fin, se abandona a ciertas innovaciones y a ciertas libertades litúrgicas, a las que se unían usos y costumbres locales, procedentes de tradiciones antiguas que se perdían quizá en supervivencias de religiosidad pagana o se justificaban con el pensamiento mágico presente siempre en la celebración de ritos.

Ya en el siglo VI muchos sacerdotes, al celebrar la misa, seguían usos rituales que a las autoridades eclesiásticas les debían parecer signos de creencias ingenuas, si no realmente supersticiosas. El año 567, un concilio de Tours tuvo que dar disposiciones precisas para el ritual eucarístico *ut corpus Domini in altari non imaginario ordine, sed sub crucis titulo componatur* [53]. En la liturgia galicana, efectivamente, la consagración y la fracción del pan eucarístico se habían transformado en una práctica complicada, por la cual los varios fragmentos del pan se disponían sobre el altar en cierto orden, que probablemente recordaba más bien la «rueda gálica», una figura humana o cualquier otro signo mágico. Algo semejante se practicaba también en España: el II concilio de Braga, el año 563, ordenaba al sacerdote celebrante que dispusiera las partículas

[53] Mansi, IX, 793, can. 3; en M. G. H., *Concilia aevi merov.*, I, página 123, cap. 3.

sólo en forma de cruz. En el año 558, el papa Pelagio I, en una carta a Sapaudo, obispo de Arles, condenaba con duras palabras la práctica extravagante y profanatoria que se realizaba en algunas iglesias: el pan eucarístico se confeccionaba en forma de figura humana; se amasaba, pues, un verdadero ídolo de harina, *idolum ex similagine*, que después de la consagración era desarticulado y despedazado; durante la comunión se distribuía a cada uno de los fieles una parte o un miembro particular del cuerpo, y parece que el sacerdote elegía las partes anatómicas según los méritos y la dignidad de los comulgantes:

> quasi unicuique pro merito, aures, oculos, manus ac diversa singulis membra distribui [54].

Tampoco era raro que los panes eucarísticos fuesen hurtados y utilizados para ritos apotropaicos o prácticas mágicas en general [55].

Con el paso del tiempo y según las localidades, el pan y el vino fueron siendo acompañados o sustituidos por otras ofertas: en un canon sinodal citado por Reginón de Prüm se amenaza con deponer de su dignidad al obispo o al sacerdote que

---

[54] «Quis etiam illius non excessus, sed sceleris dicam, redditurus est rationem, quod apud vos idolum ex similagine, vel iniquitatibus nostris patienter fieri audivimus, et ex ipso idolo fideli populo, quasi unicuique pro merito, aures, oculos, manus ac diversa singulis membra distribui?» (Hefele-Leclercq, III, 1, página 185, nota 6).

[55] «Si quis hostiam in ignem proiiciat, vel in flumen ut putrefiat ad comedendum, cantet centum psalmos» (Egberto, *Poenitentiale*, IV: PL 89, 427); pero esta práctica en general no tuvo amplia difusión; los sucesivos libros penitenciales y las colecciones canónicas no la recuerdan. También parece que se buscaba el crisma sagrado como talismán, especialmente en las ordalías y en los diversos juicios de Dios (M. G. H., *Concilia*, sect. III,

> alia quaedam in sacrificio offerat, id est, aut mel, aut lac, aut pro vino siceram, aut confesta quaedam, aut volatilia, aut animalia aliqua aut legumina [56].

En ciertas regiones, probablemente por influjo de antiguas prácticas paganas, durante la misa se empleaba leche en lugar del vino; Isidoro Mercador menciona un canon del concilio de Braga que establece:

> Ut repulsis omnibus opinionibus superstitionum, panis tantum et vinum aqua permixtum in sacrificio offerantur. Audivimus enim quosdam... lac pro vino in divinis sacrificiis dedicare [57].

En otros lugares, además del pan y del vino se empleaba la miel: esta práctica estaba ampliamente difundida tanto en Occidente como en Oriente, y varios concilios habían tenido que insistir varias veces en que

> non licet in altario, id est in sacrificio divino, mellitum, quod vulgo mulsam appellant, nec aliud ullum poculum, extra vinum cum aqua mixtum, offerre [58].

En el sínodo Trulano II, del año 692, se prohibía una vez más el uso de la leche y de la miel para la misa [59].

---

t. II, pars I, c. 20, pág. 289; *Leges*, sect. II, t. I, c. 10, pág. 149; para Burcardo, vid. lecturas, pág. 268, n.º 28). También Raterio de Verona recomendaba a sus sacerdotes que tuvieran bien custodiado el crisma sagrado para que la gente no lo utilizase sacrílegamente: «Chrisma semper sub sera sit aut sub sigillo propter quosdam infideles» (Synodica 11: PL 136, 563).

[56] Reginón de Prüm, *De ecclesiasticis disciplinis*, I, 63: PL 132, 204. En algunas localidades, en vez del vino se empleaban racimos de uvas ofrecidos por los mismos fieles: vid. IV Concilio Bracarense, del año 675, y concilio Quinisesto, del año 692: Mansi, XI, 155 y 955.

[57] Isidoro Mercador, *Decretalium collectio*, I: PL 130, 589.

[58] En M. G. H., *Leges*, III, t. 1, pág. 180.

[59] Mansi, XI, 970.

Podemos recordar de paso que estos dos elementos eran bien conocidos y muy comunes tanto en la liturgia cristiana como en la pagana. Desde los primeros siglos del cristianismo, a los neófitos, el día del bautismo, se les ofrecía precisamente leche y miel [60]; la costumbre se mantiene aún en algunos sitios: en tiempos de Jerónimo estaba bastante difundida [61], y sabemos que se prolongó hasta el siglo IX. Y no habían faltado escritores eclesiásticos que comparasen la eucaristía con la miel; por ej., Pectorius de Autun [62]. Pero ya en ciertos ritos del mitraísmo el uso de la miel era bastante común. Como es sabido, la iniciación mitraica preveía siete grados diversos, a saber: el Cuervo, el Esposo, el Soldado, el León, el Persa, el Mensajero solar y el Padre. En el rito iniciático del León y del Persa, que estaban respectivamente bajo la protección de Júpiter y de la Luna, se echaba miel en las manos y en la lengua de los neófitos para limpiarlos de todo pecado; el «Persa» de modo particular estaba bajo la protección de la Luna, porque se creía que el satélite terrestre producía miel y hacía crecer los cereales [63].

3. La cruz y los crucifijos. «Iudicia crucis y redditus crucium»

Desde los orígenes, la cruz es considerada el emblema principal de la fe cristiana, y el signo de la cruz trazado con la mano sobre la propia persona es el gesto cultual más antiguo y más difundido. El cris-

[60] L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1920[5], página 349; vid. también págs. 194, 333, 352, 354, 355.

[61] Juan Diácono, *Ep. ad Senarium*, 12: PL 59, 405.

[62] Cf. *Dict. d'Archéol. chrét. et de Litur.*, I[2], 3197.

[63] R. Turcan, *o. c.*, pág. 77.

tiano no emprende una acción o cualquier trabajo sin signarse la frente con el símbolo de su fe: al ponerse en camino, al entrar o salir de casa o de cualquier otro lugar, al sentarse a la mesa, al encender las lámparas, al atarse los zapatos, al lavarse la cara, al acostarse, hace antes el signo de la cruz [64]. Cada momento del día, cada acción, cada lugar y cada objeto debía estar protegido por el signo de la cruz. Observa al respecto J. Fontaine que esta multiplicación de los signos de la cruz, todavía en uso en el cristianismo mediterráneo, no deja de tener relación con los gestos profilácticos y apotropaicos comunes en el paganismo de la época y anteriores [65]. Por lo demás, en el primer pensamiento patrístico aparecen bastante claros dos significados o mejor dos contenidos de este gesto: por una parte es «signo de la Pasión» e indica «la fe que tenemos en el cordero perfecto», como explicaba Hipólito Romano; por otra, según el mismo escritor, es un «escudo que nos defiende del demonio» [66]. Al valor simbólico une las virtudes apotropaicas contra las fuerzas del mal y contra todos los espíritus malignos que ponen continuas

[64] «Ad omnem progressum atque promotum, ad omnem aditum et exitum, ad calciatum, ad lavacra, ad mensas, ad lumina, ad cubilia, ad sedilia, quaecumque nos conversatio exercet, frontem crucis signaculo terimus» (Tert., *Cor. milit.* 4) (CSEL, 70); cf. *Ad uxorem*, II, 5 (CSEL, 70).

[65] J. Fontaine, *Q. S. F. Tertulliani De corona militis*, Paris, 1966, pág. 67, n. 4.

[66] Hipól. Rom., *Trad. apost.*, 41. Hipólito muestra otro modo de persignarse: «Cum insufflas in manum tuam et signaris cum sputo ex ore tuo, purus es totus usque ad pedes»; y a la misma costumbre alude también Tertuliano cuando escribe: «Cum corpusculum tuum signas, cum aliquid immundum flatu expuis» (*Ad ux.*, II, 5). Entre el pueblo, la saliva tenía poderes curativos; de ahí los diversos ritos mágicos con las correspondientes fórmulas que se habían desarrollado; *Saliva*, en *Enciclopedia della Bibbia*, vol. VI, pág. 75.

asechanzas contra el hombre y contra sus cosas. El signo de la cruz es profesión de fe, pero también una defensa y un antídoto, un gesto teúrgico. En este orden de ideas parece que se debe situar la narración que hace Eusebio de Cesarea de la visión de Constantino antes del combate con Magencio en el puente Milvio: Constantino, dice el historiador cristiano, estaba convencido de que su adversario estaba protegido por las artes mágicas y por los maleficios que urdían sus adivinos; por eso también debía buscar algún poder mágico superior al utilizado por Magencio (*praestantiore aliquo subsidio sibi opus esse*), y lo descubrió en el «luminoso trofeo de la cruz» que se le apareció en el cielo la víspera del combate [67]. Aquel signo, que mandó grabar sobre las armas y sobre los lábaros del ejército, aseguró la victoria del emperador cristiano. Será precisamente en el siglo IV cuando la pena de la crucifixión quedará abolida en el procedimiento penal, no se sabe si ya bajo el mismo Constantino.

El signo de la cruz seguirá siendo el escudo y la protección más eficaz contra los peligros y contra las insidias de los espíritus malignos que amenazan a cada momento al hombre y a todas las cosas de las que se sirve. Beda, escribiendo a Egberto, le recuerda que recomiende a sus fieles:

> Quam frequenti diligentia signaculo se dominicae crucis suaque omnia adversus continuas immundorum spirituum insidias necesse habeant munire [68].

[67] «Iam vero cum intelligeret (Constantinus) praeter militares copias praestantiore aliquo subsidio sibi opus esse, ob maleficas artes magicasque praestigias quas tyrannus studiose consectabatur: Deum sibi adiutorem quaesivit; armorum quidem apparatum et militum copias secundo loco ducens; auxilium autem divini numinis invictum et inexpugnabile esse sibi persuadens» (Eus., *Vita Const.*, I, 27: PG 20, 942).

[68] Beda, *Ep. ad Ecbertum*: PL 94, 657.

Además de hacerlo sobre la propia persona, es preciso trazar el signo de la cruz también sobre los objetos que usamos, desde el lecho en que dormimos, como recomendaba Tertuliano a la mujer, hasta el pan con que nos alimentamos. Esta última costumbre se difundió rápidamente y por todas partes: trazar con el canto de la mano el signo de la cruz sobre los panes antes de meterlos en el horno era común no sólo en los conventos, como sabemos por Gregorio Magno[69], sino también en las casas donde se hacía el pan para la familia, costumbre mantenida hasta nuestros días, al menos donde las mujeres amasan aún en casa el pan que mandarán al horno. Las cartas se iniciaban o concluían trazando cruces[70]. Se signaba la boca con el signo de la cruz cuando se estornudaba, y no hace aún muchos años he visto hacer el mismo gesto sobre la boca durante el bostezo.

La costumbre de trazar el signo de la cruz sobre las paredes, sobre las tumbas, sobre las jambas de las puertas, sobre las monedas, sobre las hebillas de los cinturones y sobre los brazaletes femeninos se difundió rápidamente. Casas, cementerios, iglesias, monasterios, capillas, árboles, piedras, todos llevaban uno o más signos de la cruz. Esta figura ha aparecido siempre dotada de fuertes connotaciones simbólicas, y su uso es anterior al cristianismo y también extraño en su área religiosa[71]. Es fácil verla todavía sobre los anti-

[69] «... eique obliti essent crucis signum imprimere, sicut in hac provincia crudi panes signo signari solent, ut per quadras quatuor partiti videantur» (*Dial.* I, 11: ed. U. Moricca).

[70] Cf. M. G. H., *Epistolae merovingici et karolini aevi*, I, t. III, págs. 393, 394, 398, 400, 408, 410-11-12-13-14, 418, 421, 424, 476.

[71] Cf. E. Fehrenbach, *Croix*, en *Dict. Apol. de la foi cath.*, I, 828 y sigs.; A. de Caix de Saint-Amour, «Bronzes étrusques portant de croix sur les vêtements», en *Le Musée Archéol.*, 1876, t. I, páginas 41 y sigs.; F. Gabrieli, «Un'ipotesi dell'archeologia preis-

quísimos templos budistas de Benarés o de Madrás en la India, si bien con la variante de la cruz ganchuda; en las tumbas de los faraones y en los templos egipcios, entre los otros símbolos, aparece con frecuencia la cruz de la vida, con el brazo superior en forma de anillo oblongo. Tampoco debía ser desconocida por las civilizaciones semíticas. Los signos con sangre de cordero que Moisés mandó trazar sobre las jambas de las puertas de los hebreos, para que el ángel exterminador respetase a sus primogénitos, se cree que fueron trazados en forma de cruz, como confirmaría la simbología bíblica desarrollada por los escritores cristianos sobre los antecedentes tipológicos del cordero pascual inmolado para la salvación de los hombres.

Las cruces —escribe G. Le Bras— han tenido una prehistoria pagana: como los romanos colocaban piedras sagradas para marcar los límites de las provincias y de las propiedades privadas, así continuarán haciéndolo los cristianos, pero sustituyendo las piedras sagradas por cruces. Con frecuencia es el culto de las piedras sagradas que se prolonga, y cuando una piedra toma la forma de cruz o lleva trazada su figura, aumenta la carga de su virtud misteriosa [72].

En los primeros siglos no consta que los cristianos tuvieran imágenes y objetos de culto para su propia devoción personal y doméstica. Se puede pensar que las cruces, símbolo más familiar y cargado de particulares virtudes, fueran las primeras en ser reproducidas tanto en el interior como en la inmediata cercanía de cada habitación como objeto mágico-devocional. Muy

---

torica sulla religione primitiva del genere umano», en *Bessarione*, 1903, II serie, t. V, págs. 270 y sigs.

[72] G. Le Bras, *Studi di Sociologia religiosa*, trad. it., Milano, 1969, págs. 88 y sigs., y la bibliografía allí citada.

pronto, con el avance de la cristianización, no habrá lugar público o privado que no tenga su cruz. Sabemos por Juan Crisóstomo, aunque lo diga en un pasaje cargado de oratoria, que se podían ver cruces en las plazas públicas, en los mercados, por los caminos, en los montes, en las colinas, en las naves, en los lechos, en las ropas, en las armas, en las joyas, en las paredes de las casas, en los tejados, en los libros, en los lugares desiertos y en los campos, en las ciudades y en los burgos [73]. El clero contribuyó eficazmente a esta difusión amplísima; la única preocupación fue la de no reproducir la cruz en el suelo o sobre el pavimento, para que no fuera pisada por los transeúntes [74].

Sabemos de *cruces* y de *cruciolae* de madera o de piedra, erigidas casi por todas partes. La literatura hagiográfica y los diversos rituales hablan con frecuencia de cruces que se encuentran *in civitate, in campis, in domibus*. Las encontramos además junto a los manantiales, junto a determinados árboles o piedras particulares, a lo largo de los recintos de pastoreo, en los cruces de los caminos. En todas partes han ocupado el puesto de las antiguas divinidades rurales; las que se ponían *in campis* sustituían ciertamente a los *termini* y las *mentulae* priapeas, que los romanos colocaban tanto para indicar los límites de las propiedades como para mantener alejados a los ladrones. Esta diversa colocación es indicio indudable de la variedad de usos y de diversos fines a los que se destinaban las cruces. Indefectiblemente en los lugares de culto y en todos los momentos de la liturgia comunitaria, colo-

---

[73] Juan Crisóstomo, *Adv. Iudaeos et Gentiles*, 9: PG 48, 826.

[74] «... crucis figuras, quae a nonnullis in solo ac pavimento fiunt, omnino deleri iubemus, ne incedentium conculcatione victoriae nobis trophaeum iniuria afficiatur» (can. 73): Mansi, 11, 975.

cada en los puntos principales donde el hombre desarrollaba las actividades cotidianas de su existencia y se concentraban sus intereses más directos, la cruz adquiría una función y un significado más vastos e inmediatos. Con frecuencia, en torno a estas cruces diseminadas por todas partes, se practicaban ritos, crecían y se desarrollaban leyendas, que revelan cómo en la fantasía religiosa de la gente aquellos lugares se habían convertido en centros de espíritus sospechosos o simplemente malvados, que había que exorcizar y aplacar con votos y ofrendas. Al pie de estas cruces se desarrollaba gran parte de la vida social y se practicaban ciertos ritos que suscitaban fuertes emociones y prolongaban aquel culto al aire libre, tan congenial con poblaciones esencialmente agrícolas y que las antiguas religiones habían favorecido y secundado siempre. A estas cruces se les atribuían virtudes misteriosas «que hacían pensar en prácticas de un cristianismo equívoco o de un paganismo evidente». No hay decisiones sinodales o colecciones de cánones que no recuerden con insistencia ininterrumpida a lo largo de toda la Edad Media la prohibición para los cristianos de recurrir a toda aquella paraliturgia popular favorecida y estimulada por magos, adivinos y charlatanes de todo tipo, a los cuales se ofrecían a cambio candelas y velas bendecidas quizá en la iglesia por el sacerdote. Al pie de esas cruces se hacían libaciones, se cumplían votos, se efectuaban presagios o se hacían conjuros [75].

Las autoridades eclesiásticas no se atrevían a hacer arrancar o destruir aquellas *cruciolae* multiplicadas por

[75] Con frecuencia se hacían sortilegios mediante las *ataduras* que se colgaban de las cruces colocadas en las encrucijadas: «Portasti in aggerem lapides, aut capitis ligaturas ad cruces quae in biviis ponuntur?» (Burcardo, PL 140, 964).

la confianza supersticiosa en las potencias mágicas encerradas en el símbolo. Fue más fácil cristianizarlas o *bautizar* las que se consideraban sospechosas. Así tenemos ejemplos de menhires *convertidos* [76]. La cruz seguía siendo el objeto cultual más venerado y más temido: pocas veces se ejecutaron acciones desacralizadoras respecto a ella o de celo fanático por parte de algún ardiente misionero o de algún obispo impetuoso. Para ver los primeros gestos iconoclásticos contra la cruz hay que llegar a los tiempos de Claudio de Turín: éste, en su celo contra el culto de las imágenes y especialmente de ciertas ingenuas pinturas sagradas, decidió desterrar de su diócesis *non solum picturas sanctarum rerum gestarum, vero etiam cruces materiales* [77]. Antes de esta fecha tenemos una disposición capitular del año 774 promulgada por Pipino el Breve por la que se ordenaba quemar las cruces que el rudo obispo germánico Aldeberto fabricaba y luego iba plantando por los campos de su diócesis. Había sido san Bonifacio el que había tenido conocimiento del hecho y en seguida había informado acerca de él al papa Zacarías. Aldeberto, junto con el escocés Clemente, andaba construyendo capillas y cruces

> in campis et ad fontes, vel ubicumque sibi visum fuit ibi publicas orationes celebrare ... ungulas suas et capillos dedit ad honorificandum et portandum cum reliquiis s. Petri principis Apostolorum [78].

---

[76] Cf. L. Marsille, «Le menhir et le culte des pierres», en *Bull. de la Société Polymathique du Morbikan*, 1936; G. Guenin, «Le culte des pierres en Gaule et en France après les textes contemporains du V^e^ au X^e^ siècle», en *Revue du Folklore*, 1932, ambos citados por G. Le Bras.

[77] Jonás de Orleáns, *De cultu imaginum*, I: PL 106, 310, dirigido polémicamente contra el obispo de Turín.

[78] En M. G. H., *Epistolae merov. et karol. aevi*, I, t. III, ep. 59, pág. 318.

La extraña y ruda conducta de los dos obispos obligó al santo misionero a encarcelarlos y hacer que se los procesara. El hecho de que aquellas cruces se colocaran sobre todo junto a las fuentes y los árboles revela que tal actividad se basaba en un pensamiento supersticioso. Para evitar este inconveniente, el mismo Bonifacio se dirigirá al papa Zacarías pidiéndole que tenga a bien indicarle en qué lugares y cuántas cruces se pueden erigir [79].

De todos modos, la cruz con carácter mágico se difunde ampliamente: es el símbolo taumatúrgico por excelencia, protagonista e instrumento insustituible de todas las prácticas de conjuro y de exorcismo. Ante la cruz huían aterrorizados y vencidos los espíritus malignos, se aplacaban las tempestades, cesaba el granizo o caía la lluvia pedida, se extinguían los incendios; gracias a ella, el campo daba buenos frutos, las mujeres eran fecundas, prosperaban los rebaños. Carácter mágico debía tener la cruz hallada en la catedral de Lausana con la inscripción ABRACAX [80]. En tiempos de Cesáreo de Arles se fabricaban pequeñas cruces para protegerse de las calamidades naturales; se diseminaban por el campo crucecitas de madera para proteger de la intemperie las cosechas. Por un relato de Gregorio de Tours sabemos que también se solía colocar la cruz en las naves como defensa contra las tempestades [81]. Finalmente, los monjes misioneros llegaban a

---

[79] *Ibid.*, ep. 87, pág. 372.

[80] En *Dict. d'Archéol. chrét. et de litur.*, I, 1, 127-155, s. v. No sólo el signo, sino también la palabra *crux* en sí misma poseía virtudes mágicas; cf. Sulp. Sev., *Dial.* II, 9.

[81] «... sed nec antenna residet, quae beatae crucis signaculum praeferebat» (Greg. de Tours, *De mirac. S. Martini*, I, 9: M. G. H., *Script. rer. merov.*, t. I, pars II, pág. 144; cf. *In gloria martyrum*, 82, pág. 94).

las tierras que iban a evangelizar precedidos por el signo de la cruz: Agustín y sus compañeros desembarcan en Inglaterra llevando largas cruces e imágenes sagradas [82].

Durante todo el siglo VI y gran parte del VII está difundidísimo el uso de la cruz; pero no aparece aún la figura humana del crucifijo: es el símbolo en sí mismo el que se busca y se venera por sus significados y por su valor mágico; el recuerdo del drama evangélico asociado a él nos llega más tarde. Estudiando las cruces sepulcrales del período merovingio, Delaruelle escribe:

> On serait d'abord tenté de *lire* cette croix funéraire comme on le ferait dans un cimetière d'aujourd'hui, où elle équivaut à une profession de foi qu'une prédication séculaire a chargée de doctrine: le défunt fait confiance pour son salut au Rédempteur qui au Calvaire a offert sa vie et sa mort pour que ceux qui passeront par la même mort obtiennent aussi la même résurrection! Pareille lecture est absolument inconcevable, pensons-nous, dans le cas des cimetières mérovingiens ... mais de façon générale on peut dire qu'à cette date la croix n'a pas encore pris sa signification chrétienne exclusive [83].

También cuando se pasa del simple símbolo de la cruz a la reproducción y representación del crucifijo, la piedad popular permanece anclada en los viejos prejuicios, y la cruz sigue despertando sentimientos religiosos cada vez más fuertes, pero también suges-

---

[82] «At illi non daemoniaca, sed divina virtute praediti, veniebant crucem pro vexillo ferentes argenteam, et imaginem Domini salvatoris in tabula depictam, laetaniasque canentes» (Beda, *Hist. eccl. angl.*, I, 25: PL 95, 55).

[83] E. Delaruelle, «Les crucifix dans la piété populaire et dans l'art du Ve au XIe siècle», en *La piété populaire au Moyen Age*, Torino, 1975, pág. 29.

tiones mágicas. Sabemos, por lo demás, que provocó gran escándalo en los fieles la escena de la crucifixión pintada en la catedral de Narbona, también porque por vez primera Cristo aparecía desnudo [84]. Gregorio de Tours cuenta que un sacerdote, durante la noche, vio en sueños a un gran personaje que le ordenaba cubrir la desnudez del crucifijo que había en la iglesia; pero el sacerdote no hizo caso del sueño. La noche siguiente, el mismo personaje se le apareció de nuevo, y esta vez con reproches, órdenes y golpes convenció al sacerdote para que se lo refiriese todo al obispo y tomara las medidas oportunas [85].

Ciertamente, observa Delaruelle, se trataba de una iconografía revolucionaria y peligrosa, que destruía el viejo universo mágico de la devoción popular, aún no alcanzada y mucho menos penetrada por la *theologia crucis*, que sólo en algún pensador aislado se abría camino [86]. Jonás de Orleáns escribe una obra, *De cultu imaginum*, para defender la representación y la veneración del símbolo de la cruz. Todo el II libro está dedicado a las alabanzas de la cruz, pero no hay elaboración personal o una contribución doctrinal: se trata de un centón de pasajes extraídos de las obras de los Padres. Rábano Mauro dedica gran parte de su tiempo a componer un *De laudibus crucis*, en el que se exponen y se pasa revista a los misterios de la fe cristiana, al simbolismo de los números, de los ángeles, de los elementos, de los tiempos, de los meses, de las tierras, de los vientos, de los libros de Moisés, para demostrar que todas estas cosas se adaptan y se refie-

[84] *Ibidem*. Sobre el tema, cf. Grimouard de Saint-Laurent, en *Annales archéologiques*, 1869, t. 26, pág. 143, n. 3.

[85] Greg. de Tours, *In gloria martyrum*, 22: M. G. H., *Script. rer. merov.*, t. I, pars II, pág. 51.

[86] E. Delaruelle, *o. c.*, pág. 32.

ren a la cruz *gloriosa*. Charadas y versos acrósticos, bustrofedónicos, telestíquicos, mesostíquicos, crucigramas y artificiosos juegos de palabras se inventan para dar volumen a este *artificiosissimum opus*, como lo definían los Padres Maurinos [87].

La nueva iconografía, de todas formas, acabó por hallar acogida en la masa de los fieles, pero a menudo con expresiones equívocas o con desviaciones desconcertantes, que no tienen, ciertamente, nada de cristiano. Delaruelle recuerda el crucifijo de Saint-Ouen, un guerrero ridículo y obscenamente macrofálico, que deja la cruz y agarra el puñal y la lanza. Se conocen también crucifijos con vestimenta militar, que luchan con el demonio [88].

Cruces, crucifijos y escenas de la Pasión se abren camino en el uso y en la liturgia cotidiana, aunque sea bastante difícil leer en todas estas representaciones un signo o descubrir alguna referencia a la Pasión o al Cristo del relato evangélico. Las cruces, en definitiva, perdían con dificultad el inicial significado mágico y el valor apotropaico que les atribuía la creencia popular. Con el tiempo, de objetos piadosos pasan a convertirse en motivos ornamentales y decorativos, y como tales se difunden ampliamente sobre los sarcófagos, sobre las casas, sobre los monumentos. A nivel personal, empiezan a considerarse como simples portadores de buena suerte, muy pronto rebajados al rango de amuletos. Incluso cuando de las míseras y toscas cruces y crucifixiones de la tradición popular se pasa a los artísticos crucifijos del período carolingio, adornados con gemas y piedras preciosas, aparecen siempre vacíos de contenido religioso y ni de lejos inspirados en una refle-

[87] Rábano Mauro, *De laudibus crucis*: PL 107, 142-294.
[88] E. Delaruelle, *o. c.*, pág. 31.

xión teológica parangonable a la que desarrollarán los maestros espirituales de la época post-otoniana. En los ambientes aristocráticos y culturalmente más elevados, como en la corte imperial o en los grandes monasterios y en las ricas abadías, es difícil distinguir hasta qué punto estos elaborados objetos de arte sacro expresan una mayor sensibilidad espiritual y no documentan más bien la consistencia patrimonial y un gusto artístico de restringidos ámbitos sociales. En uno y otro caso, encerrados en ambientes inaccesibles al gran público y destinados sólo a la contemplación de los privilegiados propietarios, ejercieron escasa influencia sobre la masa de los fieles, muy pocos de los cuales podían contemplarlos alguna vez.

La iconografía y el culto de la cruz siguen y acompañan a las vicisitudes del desarrollo de la liturgia: como ésta se ha convertido en el pomposo ceremonial del *imperium christianum*, también la cruz se convierte en su símbolo y expresión, transformándose en *vexilla Regis* con implicaciones nuevas y lejanas del pensamiento del antiguo poeta de Poitiers. La cruz representa el lábaro, el estandarte, la bandera siempre victoriosa del emperador cristiano que combate contra los enemigos de la Iglesia y contra las formas hostiles del paganismo que aún se opone a la obra de evangelización. Cuando hay referencias a la Pasión, se recurre preferentemente a imágenes sonoras para exaltar al Redentor victorioso, al Cristo rey de los reyes. Los textos litúrgicos y bíblicos de la literatura de la cruz en este período se eligen y elaboran para destacar y exaltar la victoria de Cristo: parten de la gran representación de la *Maiestas Domini*, cuyo cetro es la cruz, instrumento y símbolo de triunfo. Es la teología de la Victoria, que acompaña y exalta las empresas militares de los emperadores carolingios, que se empeñan en

ensanchar los límites del imperio cristiano y, por consiguiente, de la Iglesia, según cantan los poetas de la corte, desde Angilberto hasta Ermoldo Nigello [89]. Paralelamente, en el culto de la Virgen se exalta con particular insistencia la maternidad *gloriosa*, se insiste en el tema de la *Dei Genetrix gloriosa*, del mismo modo que la cruz cantada y exaltada por Jonás de Orleáns y por Rábano Mauro es siempre la *Crux gloriosa*. Los acrósticos del docto abad de Fulda comienzan precisamente con la expresión-clave *Rex regum et dominus*. Incluso en la liturgia eucarística, la Comunión se ve principalmente como un acto de fe en la Victoria de Cristo resucitado, como «el banquete en el que cotidianamente el Rey de la creación se une a su esposa» [90].

La producción literaria y artística acompaña y lastra las representaciones triunfales de la cruz al reflejar más el temple político y militar que un sentimiento religioso: oro, plata y piedras preciosas, engastadas con profusión en los grandiosos brazos de estas cruces entronizadas sobre los altares o que se elevan por encima de los largos cortejos penitenciales, hacen resplandecer el poder terrenal de los emperadores cristianos, la riqueza y la solidez financiera de los monasterios, el grado social y la fuerza económica del pío donante o del generoso comitente. Sólo después del siglo XI se profundiza en la meditación del misterio de la Pasión, que producirá doctores y místicos de una *theologia crucis* más auténtica, como Pedro Damián, Francisco de Asís, Juan Gualberto, San Anselmo. Gracias a estas voces conmovidas y profundas de la mística

---

[89] Angilberto, *De conversione Saxonum carmen*, y Ermoldo Nigello, *De rebus gestis Ludovici Pii*, en M. G. H., *Poetae latini aevi karolini*, I, 380, y IV, 1911-1991 (ed. Faral).

[90] J. Leclercq, *Spiritualità del Medioevo*, Bologna, 1969, páginas 155 y sigs.

latina, y en ambientes espirituales bien diferentes, las exaltaciones de la cruz cósmica resonarán en el corazón mismo de la Edad Media [91].

Pero en los estratos populares y en el restringido ámbito de la vida feudal, en una sociedad amenazada constantemente por todo género de peligros, el antiguo signo de la cruz sigue desempeñando su función civil-religiosa. Ya fuesen de piedra o de madera, las cruces levantadas sobre las cimas de los montes y sobre las colinas, diseminadas a lo largo de los grandes itinerarios o en las encrucijadas de las vías de comunicación, mientras sirven, en cierto modo, para señalar los caminos, son también una guía que orienta y acompaña al viandante y al peregrino, que a la vista de este símbolo se sienten también protegidos contra los espíritus malignos y los fantasmas de la noche. Al pie de las cruces de los cuadrivios se acostumbraba a sepultar a los muertos, uso que, sin embargo, se prohibió muy pronto. Al pie de las cruces iba también a sentarse el agente del fisco para recaudar los tributos: junto a las puertas y a los pasajes que limitaban la salida y la entrada en los pueblos y en los señoríos, se plantaban cruces, y allí se colocaba el recaudador de los peajes, como en su puesto natural, protegido, además, por un símbolo de fuerte sugestión religiosa y ejerciendo así una presión moral y espiritual. Con evidente distorsión de funciones y con una equívoca trasposición de valores, al pie de las cruces crecían los recursos financieros y económicos de los señores y de los amos, que con frecuencia eran monasterios y obispos, los cuales se embolsaban los *redditus crucium*: en el siglo XI un

---

[91] H. Rahner, *Miti greci nell'interpretazione cristiana*, Bologna, 1971, pág. 67.

obispo dona a una abadía los *redditus crucium*[92]. Al pie de las cruces, en fin, se desarrollaban muchos pleitos judiciales y tenían lugar las ordalías llamadas precisamente *iudicium crucis*: capitulares carolingios y cánones sinodales prevén con frecuencia el *iudicium crucis*, especialmente cuando se trataba de discusiones entre mujer y marido a causa del *debitum coniugale*. Un capitular del año 753 establecía:

> Si qua mulier reclamaverit, quod vir suus numquam cum ea mansisset, exeant inde ad crucem; et si verum fuerit, separentur, et illa faciat quod vult[93].

Muy pronto la cruz entra en el derecho penal. En el concilio de Clermont, de 1095, Urbano II reconoce el derecho de asilo a cuantos, perseguidos por sus enemigos o por la justicia, se refugiasen al pie de una cruz, incluso junto a un camino[94]. Este privilegio, nacido en el fervor de la cruzada, aseguraba protección y refugio a un presunto reo perseguido por sus enemigos o incluso por la justicia; pero, al extenderse a todos, incluso a los malhechores profesionales, debía resultar un grave peligro social para la gente honrada, que veía con gran frecuencia garantizados al pie de la cruz un privilegio y una protección jurídico-religiosa a muchos crimina-

---

92 G. Le Bras, *o. c.*, pág. 83.

93 En M. G. H., *Capitularia regum franc.*, I, n. 112, c. 46, página 230. Más detallado es el siguiente canon: «Si altercatio horta fuerit inter virum et feminam de coniugali copulatione, ut inter se negent de carnali commixtione, decrevit sancta synodus, ut si vir negaverit eam fecisse ad uxorem, ut stet cum illa ad iudicium crucis; aut si ipse noluerit, inquirat aliam feminam quae cum illa stet; et si vir eandem copulationem dicit super eam, et illa negaverit, tune ipsa femina purget se secundum legem».

94 Mansi, XX, 818 (cáns. 29 y 30).

les y delincuentes que ponían continuas asechanzas a los bienes y a la vida de aquella gente.

4. Las cuaresmas. Ayuno y abstinencia. Ayuno mágico. La liturgia «en plein air». Ritos en honor del sol. Los eclipses lunares. El canto del gallo

Las fiestas religiosas más importantes, que marcaban también el ritmo del año litúrgico cristiano, eran la Navidad, la Pascua y Pentecostés, celebradas con devociones individuales y colectivas, especialmente en las comunidades monásticas, y con ceremonias públicas y solemnes. El ritual litúrgico de estas fiestas se había ido enriqueciendo poco a poco con prácticas encaminadas a expresar también visiblemente todo el simbolismo espiritual contenido en ellas y, al mismo tiempo, a promover la más amplia y devota participación de los fieles.

A estas tres grandes festividades se anteponía un largo período de preparación interior, en general de cuarenta días; de ahí el nombre de cuaresmas, cuya característica principal era la observancia de un ayuno estricto y, para los casados, la abstinencia de toda relación sexual. La duración de estas cuaresmas, sin embargo, varió según las épocas y las localidades; contra la etimología de la palabra, osciló entre los cuarenta y dos y los treinta y seis días [95].

[95] Cf. M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, o. c., vol. II, página 87. Gregorio Magno con ingenioso simbolismo daba una explicación de esta antilogía; teniendo en cuenta que seis semanas de cuaresma hacen cuarenta y dos días de ayuno efectivo, si se quitan los domingos quedan treinta y seis días, de manera que «Dum vero per trecentas et sexaginta quinque dies annus ducitur, nos autem per triginta et sex dies affligimur,

Estos tiempos cuaresmales debían ser principalmente períodos de recogimiento interior para todos a través de mayor asiduidad y concurrencia a las funciones sagradas. En un discurso atribuido a San Ambrosio se invita a los fieles a que acudan todos a la iglesia y participen no sólo en las funciones diurnas, sino también en las vísperas y en los «nocturnos»; sólo podían quedarse en casa los enfermos, y uno o dos hombres para guardar las viviendas. Cada día, o al menos todos los domingos, debían asistir a misa y comulgar[96]. A los fieles se les pedía un recogimiento y una contrición particulares, no sólo en la iglesia durante las ceremonias litúrgicas, sino siempre y en todas partes, incluso por la calle; cualquier disipación y cualquier distracción inconveniente se castigaba con una penitencia de diez días a pan y agua[97]. En tales días estaban prohibidos de modo particular también los baños.

Los períodos cuaresmales se debían distinguir como jornadas de contrición, de sufrimiento y de conducta

quasi anni nostri decimas Deo damus, ut qui nobismetipsis per acceptum annum viximus, auctori nostro nos in eius decimis per abstinentiam mortificemus» (*Hom. in Evang.* XVI, 5: PL 76, 1137).

[96] «Moneo etiam, ut qui iuxta ecclesiam est, et occurrere potest, quotidie audiat missam; et qui potest, omni nocte ad matutinum officium veniat. Qui vero longe ab ecclesia manent, omni dominica studeant ad matutinum venire: id est, viri, et feminae, et iuvenes, et senes, praeter infirmos; unus tamen aut duo remaneant qui domum custodiant. Nullus omnino uxori suae iungatur ante octavam Paschae ... In Quadragesima vero moneo ut omni die, aut saltem, ut dixi, omni dominica, offeratis et communicetis» (*Sermo* XXV, 5-6, en PL 17, 656; cf. E. Martène, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, Antuerpiae, 1736, rest. anast., 1973, III, 172 C). (En adelante se citará sólo por el nombre del autor.)

[97] «Fecisti quod quidam facere solent? Dum ad Ecclesiam vadunt, in ipsa via proferunt suas vanitates, et loquuntur otiosa, nec in eadem via cogitant aliquid quod ad animae utilitatem pertinet ... Si neglexisti, decem dies in pane et aqua poeniteas, et vide ulterius ne tibi contingat» (Burcardo, PL 140, 976).

severa incluso en lo externo; el fiel, apartado de todos los compromisos humanos, debía concentrarse en la meditación de los misterios que se disponía a celebrar. Muchas actividades públicas debían aplazarse para otra época: a este respecto, desde la antigüedad se habían establecido normas bastante rígidas: en las cuaresmas

> nulla celebranda sunt gaudia, neque sponsalia, neque nuptiae, neque pontificum aut sacerdotum promotiones, neque electiones, neque consecrationes; neque augurandi sunt reges, neque coronandi, neque baptismata celebranda: quia dies ieiunii sunt, dies luctus et moestitiae, quibus preces et supplicationes diu noctuque Deo porrigendae sunt [98].

Era la suspensión total de toda actividad social, política y eclesiástica.

En cuanto al ayuno y a la abstinencia de ciertos alimentos, las prescripciones eran precisas, detalladas y severas. Esta práctica no era una novedad del cristianismo: además de los ejemplos vétero-testamentarios, sobre los que se había desarrollado toda una doctrina [99], en el mundo greco-romano, en la proximidad de ciertas ceremonias y en particular durante los festejos primaverales del dios Atis, se practicaba una novena penitencial acompañada de la abstinencia de pan, de grano en general y de ciertos frutos, como la granada y el membrillo [100]. Hasta un comensal de la cena de Trimalción lamenta que ya no había religión, no se pensaba en el cielo, no se observaba el ayuno [101].

---

[98] En E. Martène, *o. c.*, III, 170 B.

[99] F. Cabrol, *Jeûne*, en *Dict. d'Archéol. chrét. et litur.*, VII², 2481-2501; P. Deseille, *Jeûne*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, VIII, 1164-1175, con el apéndice: *Dossier patristique sur le jeûne* de H.-J. Sieben, coll. 1175-1179.

[100] R. Turcan, *o. c.*, pág. 42; cf. Hastings, *Enciclopedia of Religion and Ethics*, s. v. *Austerities* o bien *Fasting*.

[101] «Nemo enim coelum putat, nemo ieiunium servat, nemo

Especialmente en los monasterios, la práctica del ayuno, considerada la primera forma de ascetismo, era más rigurosamente observada en las tres cuaresmas, que recordaban tres períodos de análoga duración de los que se habla en la Escritura: el ayuno del profeta Elías en invierno, el de Jesús en primavera y el de Moisés en verano [102]. Pero también a los simples fieles el ayuno les estaba taxativamente prescrito no sólo en las tres grandes cuaresmas, sino también en otras ocasiones, como las Cuatro Témporas, las Letanías Mayores, las Rogativas y todas las vigilias de las fiestas de los Santos, y en otras solemnidades festivas, según las diversas localidades. La interrupción de estos ayunos implicaba penitencias graduadas según la gravedad o el escándalo que se derivaba de ella. La única atenuante prevista por los «Penitenciales» era la enfermedad física del fiel que no habría podido ayunar sin perjuicio para su salud [103].

Muy pronto las normas canónicas pasan también a las leyes del Estado y muchos capitulares recuerdan la obligación del ayuno cuaresmal amenazando con penas pecuniarias y corporales a los inobservantes. Para quien interrumpía este ayuno con evidente desprecio de la norma eclesiástica y con escándalo de los otros se lle-

---

lovem pili facit»: *Satyricon* (*Il romanzo satirico* de Petronio Arbitro, texto, trad. y notas de G. A. Cesareo, Sansoni, Firenze, 1930², pág. 66).

[102] Agustín, *Sermo* 210, 7: PL 38, 1052; *Sermo* 205, 1: PL 38, 1039 y sigs.; Greg. Magno, *Hom. in Evan.* XVI, 5: PL 76, 1137; Atón de Vercelli, Sermo VI: PL 134, 840; Raterio de Verona, *Sermo* I: PL 136, 693; cf. J. Ryan, *Irish Monasticism*, Dublin, 1931, pág. 393.

[103] «Solvisti ieiunium in Quadragesima, antequam vespertinum celebraretur officium, nisi propter infirmitatem?» (en estos casos se estaba incluso dispensado de ir a la iglesia para oír misa): Burcardo, PL 140, 962.

gaba a la pena de muerte. En las regiones de cristianización reciente o forzosa, la práctica del ayuno se impuso con la amenaza de la pena capital. En la *Capitulatio de partibus Saxoniae* hallamos, efectivamente, un capitular que decreta:

> Si sanctum quadragesimale ieiunium pro despectu christianitatis contempserit et carnem comederit, morte morietur [104].

En estos casos, también las penitencias canónicas previstas eran más graves e iban de veinte a cuarenta días a pan y agua en las jornadas previstas: prácticamente se agravaba y se doblaba el período de la cuaresma. Inversamente, se castigaba también al fiel que, obligado a observar el ayuno, se burlaba de quien, no pudiendo practicarlo por cualquier impedimento previsto, comía tranquilamente [105].

La práctica del ayuno, del cuaresmal en particular, alimentó mucha literatura homilética y canónica que contenía una casuística acerca de los tiempos y modos de cumplir el precepto eclesiástico y proyecta mucha luz sobre el comportamiento individual y colectivo de la masa de los fieles. En general, parece que era práctica común comer el alimento prescrito al atardecer, después de la función de vísperas, más o menos según la usanza musulmana: el Corán, en efecto, prohíbe absolutamente la ingestión de alimentos y bebidas a lo largo de todo el día, más exactamente desde el alba hasta el ocaso, después del cual se permite comer y beber: quien ha vivido en países musulmanes conoce bien las noches

---

104 En M. G. H., *Capitularia regum franc.*, I, 68, c. 4.

105 «Contempsisti aliquem cum tu ieiunares, qui ieiunare non poterat et manducabat? Si fecisti, quinque dies in pane et aqua poeniteas» (Burcardo, PL 140, 962).

del *ramadán* con sus largas comidas y el ininterrumpido son de jabegas y tambores. A los enfermos y a las mujeres embarazadas se les permite romper el ayuno con algún bocado reparador, pero con la obligación de recuperar los días después del *ramadán*.

Los cristianos, que inicialmente debían practicar rigurosamente el ayuno cuaresmal, con el tiempo se habían acostumbrado a mitigar sus rigores dividiendo el largo período en dos etapas distintas: en los primeros veinte días observaban un ayuno absoluto, *nihil omnino gustantes;* en los otros veinte días, adelantando la hora en que se permitía comer, se abandonaban a groseros atracones: *ante horam usque ad crapulam et ebrietatem prandiis solemnibus incumbantes,* hasta el punto de que a muchos al día siguiente, al ir a la iglesia para participar en los ritos sagrados, se les veía tambalearse por la embriaguez: *nutare instabilitate gressum.* Otros, en fin, parece como si imitasen exactamente el *ramadán musulmán*: durante el día observaban rigurosamente un ayuno total, y comían sólo por la noche, abandonándose a los habituales excesos, hasta tal punto que, como observará más tarde Raterio de Verona, aquel tipo de ayuno, más que una devota penitencia, parecía una sagaz preparación para las comilonas nocturnas; de día se abstenían de todo *ut nocte quasi cum licentia ventrem valeant ingurgitare* [106].

Acerca de las numerosas abstinencias de ciertos alimentos y bebidas durante el ayuno, es difícil establecer cuál era la conducta habitual de la masa de los fieles y en qué medida respondía a las invitaciones eclesiásticas. En cuanto a las bebidas, sabemos que, en ciertas localidades, algunos, durante toda la cuaresma,

---

[106] Raterio de Verona, *Sermo* II: PL 693-695.

bebían sólo agua; ¿pero cuántos imitadores tenían estos *acuáticos*? [107]. Las prohibiciones principales se referían, además de al vino, también a la carne. Es probable que para las clases más humildes y más pobres, que eran la mayoría, tal prohibición fuese absolutamente pleonástica, cuando no era una burla de su miseria. Mas, para los estratos sociales más pudientes, para la aristocracia tanto laica como eclesiástica, las prescripciones canónicas debían resultar bastante pesadas y a menudo intolerables. Una dieta obligada tan prolongada y la forzosa renuncia a los dos elementos más característicos y más buscados del arte culinario, espoleaban la fantasía de muchos a buscar transacciones o a inventar sustitutos que aliviasen en parte o del todo los sacrificios impuestos. Los más antojadizos en esto serían sin duda los que, habituados a los placeres de la buena mesa, no se adaptaban de buen grado a la comida frugal del atardecer, como estaba mandado, renunciando durante períodos tan largos al gozo de los jarros de vino y de los suculentos asados.

San Agustín, tan fino observador y tan agudo psicólogo, descubrió con viva contrariedad que las abstinencias y los ayunos cuaresmales, más que un freno a los usuales placeres de la gula, eran ocasión de aumentar y refinar más las delicias de la mesa, trastocando y frustrando los fines de las prescripciones eclesiásticas, que pretendían, con la mortificación externa, preparar los ánimos para una vida más parca y para una mayor participación en la celebración de los misterios divinos. Muchos renunciaban al vino, pero lo sustituían con muy sabrosos zumos de fruta, a menudo más cara y costosa que la que usaban en otros períodos. En lugar de la carne prohibida, la fantasía gastronómica de mu-

[107] P. Grosjean, en *Analecta Boll.* LXXVI (1958), págs. 413-415.

chos inventaba toda una serie de platos nuevos y de manjares refinados, que quizá en otras circunstancias habrían tenido escrúpulos en consumir [108].

No era, pues, rara la ligereza y a menudo incluso el cinismo con que ciertos fieles eludían la norma eclesiástica o se mofaban de la prohibición de comer carne: renunciaban, efectivamente, a la carne de vaca, o al carnero y comían pescado, como estaba prescrito, pero a éste le añadían tranquilamente aves exquisitas, como faisanes, perdices y otras semejantes, seguros de no infringir la norma canónica, porque afirmaban haber leído en la Sagrada Escritura que las aves nacen del mar: *easque ex aqua, ut est apud Moysen, nasci asserunt;* por tanto, según esta exégesis escriturística de conveniencia, comían sólo productos de la pesca, animales que procedían del mar [109].

---

[108] «Videas enim quosdam pro usitato vino, inusitatos liquores exquirere, et aliorum expressione pomorum, quod ex uva sibi denegant, multo suavius compensare; cibos extra carnes multiplici varietate ac iucunditate conquirere; et suavitates quas alio tempore consectari pudet, huic tempori quasi opportune colligere; ut videlicet observatio quadragesimae non sit veterum concupiscentiarum repressio, sed novarum deliciarum occasio» (Agustín, *Sermo* 207, 2: PL 38, 1043). También San Jerónimo observa: «Illi qui, negata sibi vini perceptione, diversorum poculorum potionibus inundantur, ut peregrinis pomis caeterisque sorbitiunculis immanem sui corporis impleant appetitum» (*Ep.* 52, 12 *ad Nepotianum*: PL 22, 537).

[109] «Nonnulli cum piscibus etiam avibus vescuntur; ex aquis, ut est apud Moysem, eas quoque conditas esse affirmantes» (Sócrates, *Hist. eccl.* V, 22: PG 67, 635); éstos no mortificaban los placeres de la gula, sino que los variaban con refinamiento: «Caeterum si a quadrupedibus abstinentes, phasianis alitilibus, vel aliis avibus pretiosis, aut piscibus perfruantur, non mihi videntur resecare delectationes sui corporis, sed mutare» (Juliano Pomerio, *De vita contemplativa*, II, 231: PL 59, 469).

Sobre la práctica del ayuno y sus efectos se desarrolla toda una doctrina, especialmente en los ambientes monásticos, donde se considera instrumento primario de ascesis y eficaz antídoto contra las tentaciones y las debilidades de la *concupiscentia carnis*. En el ámbito de la devoción popular, el ayuno empieza a ser considerado, además de una penitencia personal, también una práctica devota que puede ayudar al prójimo: se puede, en efecto, ayunar en favor de los vivos y de los difuntos. Junto a este valor supererogatorio, la práctica del ayuno adquiere no pocas veces una virtud mágica, transformándose en obra de maleficio: en otros términos, se podía ayunar *contra una persona* para vengarse de alguna ofensa recibida o para causarle daño. Mediante una inversión jurídica, se iniciaba un riguroso ayuno absteniéndose totalmente de cualquier alimento, una verdadera huelga de hambre a ultranza, hasta la muerte por inedia del ayunante. Esta muerte se imputaba, como un delito, a la persona contra la cual se había hecho el ayuno. Una práctica de este tipo no se difundió mucho; pero era bastante conocida y temida. Sabemos, en efecto, de un ayuno de esta clase iniciado por los santos Brendano y Ruadhan contra su rey. La santidad no impidió a los dos hermanos recurrir al engaño: puesto que sólo intentaban amenazar e impresionar al rey, interrumpían a escondidas el ayuno, que luego recomenzaban oficialmente ante el pueblo: en suma, un ayuno de intimidación [110].

Como había sucedido con otros actos de devoción, la práctica del ayuno sufrió una evolución gradual y fue transformándose con el tiempo en una transacción,

---

[110] Cf. L. Bieler, *La conversione al Cristianesimo dei Celti insulari*, etc., en Settimane di Studio del Centro Ital. di Studi sull'alto medioevo, XIV, Spoleto, 1967, pág. 580 (debate).

en una composición judicial. El concepto mismo de ayuno se trastocó y se deformó con la introducción de las tarifas pecuniarias y de las compensaciones alternativas y sustitutivas: el sistema de las conmutaciones (*arrea*) por limosnas a los pobres y por ofrendas de dinero vació la práctica penitencial de todo contenido religioso. Conmutada la penitencia por cierto número de salmos que debían recitarse o de genuflexiones que habían de hacerse, el penitente se pone a buscar quien lo haga por él: éste puede rezar y ayunar por cuenta de terceros. Llega a ser un hecho común el contratar ayunantes, que se encargaban de cumplir la práctica a sueldo. Ciertos «Penitenciales» establecían para algunas culpas ayunos larguísimos o interminables recitaciones de salmos, que habrían necesitado a veces una vida entera para pagar el débito eclesiástico. Con la introducción de los *arrea*, un penitente podía quedar libre de él en dos o tres días: un poderoso, por ejemplo, contrataba a doscientos o trescientos ayunantes simultáneos, y en unos cuantos días se liberaba de la penitencia [111].

La otra prohibición rigurosa durante la cuaresma, como, por lo demás, también en otros períodos, era la de celebrar matrimonios y tener relaciones conyugales:

> Per hos dies etiam a coniugibus abstinete... Tempus quo reddendo coniugali debito occupabatur, supplicationibus impendatur. Corpus quod carnalibus affectibus solvebatur,

[111] E. Amann, *Pénitence*, en *Dictionnaire de Théologie catholique*, XII[1], 862-874. El rey Edgardo (siglo X), debiendo cumplir sesenta años de penitencia, se liberó en pocos días contratando hombres que ayunaron por él (Mansi, XVIII, 525). Cf.: J. T. Neill-H. M. Gramer, *Medieval Handbooks of penance*. A translation of the principal «*Libri poenitentiales*» and Selection from Related Documents, New York, 1938.

puris precibus prosternatur. Manus quae amplexibus implicabantur, orationibus extendantur [112].

En general, los períodos de ayuno implicaban casi siempre la continencia, usanza que los cristianos habían heredado de los hebreos.

Una práctica religiosa impuesta a la masa tal como la establecían las normas canónicas y la predicaban las autoridades eclesiásticas sólo habría sido posible en una población amplia y profundamente cristianizada. Pero durante toda la alta Edad Media las áreas de paganismo eran aún demasiado vastas, y la presencia de tantos paganos creaba, naturalmente, obstáculos y dificultades de todo tipo para la realización de un programa de vida religiosa tan elevado. Al mismo tiempo, las tradiciones y las usanzas religiosas y folclóricas de los cristianos mismos eran tales y estaban tan arraigadas que habría sido utópico pensar eliminarlas en bloque y tan rápidamente.

El cristianismo —escribe M. Eliade— tropezó con verdadera resistencia, sobre todo en las religiones y en las mitologías populares vivas del imperio... Se trataba de una vida religiosa y de una mitología suficientemente fuertes para resistir a diez siglos de cristianismo y a los innumerables ataques de las autoridades eclesiásticas [113]. Muchas de estas tradiciones y de estas usanzas paganas venían a coincidir con las nuevas festividades

[112] Agustín, *Sermo* 205, 2: PL 38, 1040; Agustín vuelve a menudo sobre el tema: *Sermo* 206, 207, 208, 209. La exhortación se convirtió muy pronto en norma obligatoria recordada puntualmente por los diversos libros penitenciales y por las colecciones canónicas: Cummiano, *Liber de mensura poenitentiarum*, II: PL 87, 986; Egberto, *Poenitentiale*, II, XXI: PL 89, 419; Teodoro, *Poenitentiale*, XXXII: PL 99, 946; Burcardo, PL 140, 963.

[113] M. Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, 1963, pág. 194.

religiosas que se iban afianzando: el antiguo calendario civil-religioso hallaba correspondencias y analogías en el año litúrgico cristiano; de aquí las supervivencias, las contaminaciones, las superposiciones a niveles diversos, que el pueblo realizaba espontánea y casi inadvertidamente, mientras las autoridades religiosas, después de haberlas combatido por todos los medios, desde las reconvenciones a las burlas, acababan por tolerarlas o, de algún modo, asimilarlas. Más de una fiesta cristiana se había instituido precisamente con la intención de sustituir una fiesta pagana análoga o de *cristianizarla.* Epifanio refiere que el 6 de enero festejaban los alejandrinos el alumbramiento del dios Eone por la virgen Kore: la víspera por la noche, la gente acudía a las orillas del Nilo para sacar el agua salutífera que, según la tradición popular, se habría transformado en vino [114].

La austera y recogida religiosidad que se procuraba infundir contrastaba demasiado con las festivas manifestaciones de entusiasmos religiosos que se expresaban en cortejos, procesiones, cantos y danzas acompañadas de mascaradas coreográficas tan congeniales al pueblo. La liturgia de los cultos tradicionales tenía su espacio natural en las orillas de los ríos, en los bosques, por los caminos, en las plazas, en torno a los altares sobre los que ardían las ofrendas de los sacrificios y los inciensos: espectáculo de masas *en plein air;* liturgia al aire libre, a la luz del sol o en el hechizo de las horas nocturnas; gozosa participación coral, acontecimiento público que se desarrollaba en los horizon-

[114] Epifanio, *Haeres,* 51, 22. Cf. B. Botte, *Les origines de la Noël et de l'Epiphanie,* Louvain, 1932; Ch. Mohrmann, «Epiphanie», en *Revue de Sciences philos. et théol.,* 1953, págs. 241-256. Cf. V. Lanternari, «La politica culturale della Chiesa nelle campagne: la festa di s. Giovanni», en *Società,* XI (1955), 64-65.

tes urbanos o en el paisaje rural, más amplio; en las cercanías del *templum*, del *fanum* o de las *cellas*, verdaderas y exclusivas *domus Dei* en el más estricto sentido de la palabra. Allí, en el breve recinto de piedra, la divinidad solitaria y distante miraba a la multitud de sus fieles, que al aire libre le rendían el homenaje de su alborozo.

El cristianismo, religión del templo, quiere convocar y acoger a sus fieles dentro del sacro recinto, bajo las bóvedas del templo, que ya no es sólo la *domus Dei*, sino también el *aula*, la *domus ecclesiae*, donde la asamblea precisamente de los devotos se reúne y se reencuentra. A través de una semántica profunda, también la nueva denominación de «iglesia» traduce y expresa una realidad diversa, un diverso comportamiento religioso. El ceremonial litúrgico se identifica y se integra con esta presencia *eclesial* de los hombres dentro de los delimitados espacios arquitectónicos del área sagrada, donde la experiencia de lo sagrado y el desarrollo mismo de las ceremonias rituales se convierten en coloquio y familiaridad entre Dios y el fiel, que se encuentran bajo las mismas bóvedas, en la misma casa. Esta *conversión litúrgica* de la piedad y de la devoción marca un momento particular en la historia de la religiosidad popular, aunque tardó en realizarse por completo. La llamada de las antiguas tradiciones y la nostalgia de los ritos seculares continuaron ejerciendo su influjo durante mucho tiempo; también aquí hubo supervivencias, reflujos y contaminaciones que hicieron difícil el entendimiento entre los fieles y las autoridades eclesiásticas. Muchos testimonios indican la incomprensión y las resistencias ejercidas por ambas partes.

La fiesta de San Juan se celebraba desde el principio con mucha solemnidad y gran participación de los fieles,

los cuales, sin embargo, al terminar las ceremonias en la iglesia, continuaban los festejos por los campos, a lo largo de los ríos y junto a las fuentes, donde organizaban coros y danzas de todo género. Durante la noche o a la primera luz del alba se sumergían en las aguas para practicar las lustraciones rituales. La alegría festiva de aquellos baños era tal que no pocas veces había más de un ahogado. Cesáreo de Arles conjuraba a sus diocesanos para que se abstuvieran de esta *infelix consuetudo*, de evidente origen pagano [115]. Pero la costumbre sobrevivió a todas las recriminaciones y amenazas de los obispos y, con el tiempo, incluso se enriqueció cada vez más con nuevas ceremonias y usanzas ampliamente practicadas todavía en el siglo x. En la noche de San Juan, nos cuenta Atón de Vercelli, no sólo se danzaba y se cantaba por las plazas y por el campo, a lo largo de los ríos y junto a los manantiales, sino que se hacían horóscopos y se trataba de adivinar el porvenir de cada uno. Además, se recogían hierbas y hojas que eran «bautizadas» en las aguas y cada uno se consideraba su padrino o madrina. Al término de la fiesta se llevaban a casa y las tenían mucho tiempo colgadas de las paredes *quasi religionis causa* [116]. Atón dice que

---

115 «Hoc etiam deprecor et per tremendum diem iudicii vos adiuro, ut omnes vicinos vestros, omnes familias, et cunctos ad vos pertinentes admoneatis, et cum zelo Dei severissime castigetis, ne ullus in festivitate s. Ioannis aut in fontibus, aut in paludibus, aut in fluminibus, nocturnis aut matutinis horis se lavare praesumat: quia ista infelix consuetudo adhuc de paganorum observatione remansit. Cum enim non solum animae, sed etiam, quod peius est, corpora frequentissime in illa sacrilega lavatione moriantur» (Cesáreo de Arles, *Sermo* XXXIII, 4: Corpus Christ., series lat., vol CIII, pág. 146).

116 «Cognoscat igitur prudentia vestra malam de tam gloriosa solemnitate crebris in locis inolevisse consuetudinem, ut quaedam meretriculae ecclesias et officia derelinquant, et passim per pla-

eran sólo *quaedam meretriculae* las que practicaban estos usos paganos; pero del contexto se deduce, además de su amplia difusión, *crebris in locis*, la presencia de *compatres et commatres;* la participación general de hombres, mujeres y niños está documentada también en otras fuentes.

Entre los cultos al aire libre tan gratos a la religiosidad popular y de más segura tradición pagana estaban las ceremonias que se celebraban cada día, al amanecer, en honor del Sol. Hacia fines del siglo v están atestiguadas por el papa León Magno, que lamentaba esta *impietas* que se desarrollaba ante sus ojos en Roma: muchos cristianos, al acudir por la mañana a la basílica del apóstol Pedro, se detenían antes en las alturas de la ciudad y, volviéndose hacia Oriente, por donde en aquel momento salía el sol, *curvatis cervicibus in honorem se splendidi orbis inclinant.* El obispo admitía que algunos quizá querían adorar así *Creatorem potius pulchri luminis quam ipsum lumen, quod est creatura;* pero la devoción popular en general ¿hacía esta distinción? Ciertamente, tal costumbre debía atribuirse *partim ignorantiae vitio, partim paganitatis spiritu*[117]; espíritu pagano que duró todavía mucho:

---

teas et compita, fontes etiam et rura pernoctantes, choros statuant, canticula componant, sortes deducant, et quidquid alicui evenire debeat in talibus simulent augurari. Quarum superstitio adeo gignit insaniam, ut herbas vel frondes baptizare presumant, et exinde compatres commatres audeant vocitare, suisque domibus suspensas diu in postmodum quasi religionis causa studeant conservare» (Atón de Vercelli, *Sermo* XIII: PL 134, 850 y sigs.).

[117] «De talibus institutis etiam illa generatur impietas, ut sol in inchoatione diurnae lucis exsurgens a quibusdam insipientioribus de locis eminentibus adoretur: quod nonnulli etiam christiani adeo se religiose facere putant, ut priusquam ad beati Petri apostoli basilicam, quae uni Deo vivo et vero est dicata, perveniant, superatis gradibus quibus ad suggestum arae superioris

Agobardo de Lión reprendía a sus cristianos, que continuaban adorando al Sol como los idólatras [118].

El hombre ha asistido siempre con veneración y con alivio al retorno cotidiano del sol. Por lo demás, los cristianos de las primeras generaciones, en sus *antelucanis coetibus*, según nos cuenta Tertuliano, elevaban la primera oración matinal con la mirada vuelta al astro naciente, en el que veían la imagen del *Sol iustitiae* preanunciado por la Escritura. Pero no debían faltar sugestiones procedentes del culto solar que durante el siglo III, bajo los llamados emperadores sirios, estaba particularmente difundido por el mundo romano (*Sol invictus Mithras*). El 25 de diciembre se celebraba en todas partes el solsticio de invierno, es decir, el nacimiento del dios Sol (*Natalis solis invicti*). El simbolismo de la luz aplicado a Cristo contribuyó en gran medida, junto con otras motivaciones, a la institución de la fiesta de la Epifanía en Oriente y a la fijación de la Navidad cristiana el 25 de diciembre.

La costumbre, en fin, de rezar con la mirada vuelta al sol era familiar también a los maniqueos y a los priscilianistas, que veneraban especialmente a los astros.

Vivísima conmoción, en cambio, suscitaban los eclipses de luna: se creía, efectivamente, que el astro se oscurecía porque le sobrevenía algún sufrimiento o porque era asaltado por monstruos misteriosos. Entonces la gente salía a las plazas y a los caminos y, presa de verdadero paroxismo, haciendo sonar campanillas, trompas y cuernos, emitía gritos descompues-

ascenditur, converso corpore ad nascentem se solem reflectant, et curvatis cervicibus in honorem se splendidi orbis inclinent. Quod fieri partim ignorantiae vitio, partim paganitatis spiritu, multum tabescimus et dolemus» (León Magno, *Sermo* XXVII, 4: PL 54, 218).

[118] Agobardo, *Liber de imaginibus sanctorum*, 27: Corp. Christ., ser. lat., vol. 52, pág. 175.

tos, imitaba el gruñido de los cerdos, arrojaba hacia el satélite lanzas, flechas y carbones encendidos. Los más frenéticos rompían la vajilla que tenían en casa o destruían sus propias sebes, convencidos de que así ahuyentaban a los monstruos y restituían su esplendor a la luna [119]. Los obispos deploraban con desdén o ridiculizaban aquella ingenua credulidad nacida de la ignorancia de los fenómenos celestes y del hechizo no exento de temor que nuestro satélite ha ejercido siempre sobre el hombre. En la creencia popular habían florecido desde la antigüedad mitos y leyendas de todo género: al influjo de la luna se atribuía la existencia de licantropos, la aparición repentina de la locura en ciertos hombres, la súbita producción de penurias o mortandades; a la misma causa se atribuía el crecimiento de los forrajes y de los cereales; los marineros estaban convencidos de que, estando la luna llena, los peces eran más grandes y abundantes [120]; en el mundo campesino, en fin, eran las vicisitudes lunares las que indicaban los períodos y los momentos más propicios para los diversos trabajos agrícolas. Se creía, además, que había magos, y especialmente mujeres, capaces de hacer, con el encanto de ciertas fórmulas mágicas, que la luna cayera del cielo [121]. Máximo de Turín, para

---

[119] También Cesáreo de Arles recuerda: «... bucinae sonitu vel ridiculo concussis tintinnabulis putant se superare posse tinnitu, aestimantes quod eam sibi vana paganorum persuasione sacrilegis clamoribus propitiam faciant» (*Sermo* CII, 3: Corpus Christ., series lat., CIII, pág. 231).

[120] «Denique dicuntur ipsa maris natantia in carne sua pleniora esse cum luna perfecta est, et exhausta et diminuta cum illa minuitur» (Máximo de Turín, *Sermo* XXXI, 1: Corpus Christ., vol. XXIII, pág. 121) (A. Mutzenbecher, 1952).

[121] «Ante dies prosecuti sumus, fratres, adversus illos qui putarent lunam de coelo magorum carminibus posse deduci» (Máximo de Turín, *ibidem*).

desacreditar tales leyendas y eliminar de entre sus diocesanos aquellos alborotos desenfrenados durante los eclipses, se entregaba a divertidas ironías, subrayando la coincidencia de aquel fenómeno con las horas vespertinas, «cuando tenéis el estómago lleno de una abundante cena y la cabeza os da vuelta por los excesos en la bebida. La luna está sufriendo justo cuando a vosotros os hace sufrir el vino; el dios lunar es sacudido por los monstruos justo cuando vuestros ojos están trastornados por la abundancia de copas» [122].

La mitología lunar helenística, que había alimentado ya el pensamiento poético antiguo y tantas creencias y prejuicios populares, pasa también al alegorismo patrístico y en él sobrevive. Los comentarios de san Ambrosio sobre la semana genesíaca de la creación y las homilías de san Máximo de Turín aclaran de qué manera está implicado en el misterio de los cristianos el fenómeno cósmico de la luna [123]: las fases de las lunaciones, a las que están ligadas las mareas y ciertos fenómenos naturales, contienen una imagen del misterio de la Redención y expresan figuradamente la misión terrenal de la Iglesia:

> Grandis ergo ratio lunae est, imo grande mysterium. Exinanit se lumine, ut universa recreet humore et imbre. Ita et Christus Dominus exinanivit se divinitate, ut homines repleret immortalitate... Si Christus Dominus soli rectius comparatur, lunam nonnisi Ecclesiae comparabimus. Nam ipsa sicut luna, ut inter gentes luceat, mutuatur lumen a sole iustitiae et Christi radiis... Fulget enim Ecclesia non suo, sed Salvatoris lumine [124].

---

[122] Vid. lectura págs. 269-272.

[123] H. Rahner, *L'ecclesiologia dei Padri*, trad. it., Roma, 1971, páginas 205 y sigs.

[124] Máximo de Turín, *Sermo* XXXI, 2: Corpus Christ., vol. XXIII, pág. 121. (A. Mutzenbecher, 1952).

Los obispos procuraban, con celo y paciencia, hacer comprender a su auditorio este simbolismo de los fenómenos naturales; éstos explicaban e ilustraban tan claramente los misterios de la fe, que era inadmisible para un cristiano persistir en las creencias y supersticiones del paganismo. Pero la mística lunar elaborada y transferida al simbolismo cristiano por la literatura patrística seguía siendo patrimonio cultural de un reducido ámbito social. La masa de los fieles, ligada a las antiquísimas tradiciones que se entrelazaban con las actividades de la vida cotidiana, ante la noticia de un eclipse lunar abandonaba las funciones litúrgicas, salía de la iglesia y en la plaza misma comenzaba los alborotos y griterío para socorrer al pobre satélite asaltado por los monstruos. Por el tenor de ciertos cánones sinodales se comprende que en aquella masa no debían de faltar, con frecuencia, sacerdotes y monjes, para quienes estaban previstos, respectivamente, cuatro y cinco años de penitencia, mientras que para los laicos eran sólo dos [125].

Parece que, en la creencia popular, no sólo los gritos de la gente, sino también el canto del gallo tenía un efecto saludable y liberatorio sobre estos eclipses. Anastasio Bibliotecario cuenta que en abril del año 683 se produjo un eclipse de luna que despidió reflejos sangrientos durante toda la noche; pero —continúa el escritor—*post galli cantum, coepit paulatim delimpidare et in suum reverti respectum* [126]. Este *post galli cantum*

[125] Burcardo cita un canon del concilio de Arles en el que, entre otras cosas, se dice: «Quicumque exercuerint hoc, quando luna obscuratur, ut cum clamoribus suis ac maleficiis et sacrilego usu se posse defendere credant ... monachus V, clericus IV, laicus II annos poeniteat» (PL 140, 837).

[126] Anastasio Bibl., *Hist. de vitis Rom. Pontificum*, 150: PL 128, 849.

¿es simplemente la indicación horaria del cese del fenómeno natural, o expresa más bien la difundida convicción de que el canto del gallo tenía precisamente la virtud de ahuyentar a los monstruos y a los fantasmas nocturnos y de acabar con el sufrimiento de la luna?

La antigua tradición popular atribuía al canto del gallo virtudes mágicas, unas veces maléficas y otras benéficas: si se oía mientras se estaba comiendo, ciertamente anunciaba una muerte o un incendio en la vecindad, y había que apresurarse a hacer los debidos conjuros. Trimalción, durante la cena, apenas oye el canto del gallo, hace verter vino dentro de una lucerna y bajo la mesa, y, al mismo tiempo, se pasa un anillo de la mano izquierda a la derecha [127]. Pero, en general, a ese canto antelucano se le atribuía un valor apotropaico: el hombre siempre ha creído que en el corazón de la noche vagan por el aire espíritus malignos, brujas y fantasmas maléficos. La noche es el momento más propicio elegido por el *antiquus hostis* del género humano para perpetrar sus infernales insidias contra los cristianos. En la oscuridad de la noche las brujas combaten entre sí furiosamente en medio de las nubes, o corren siguiendo a Diana, divinidad selénida, hacia el gran aquelarre con Satanás, montando animales monstruosos [128]; *Nocturnae* o *plussciae* es el nombre que se da a las brujas que de noche andan por los caminos y entran en las casas desordenándolo todo o cometiendo

---

[127] «Haec dicente eo gallus gallinaceus cantavit. Qua voce confusus Trimalchio vinum sub mensa iussit effundi lucernamque etiam mero spargi. Immo anulum traiecit in dexteram manum et 'non sine causa' inquit 'hic bucinus signum dedit; nam aut incendium oportet fiat, aut aliquis in vicinia animam abiecit'» (*Satyricon*, edic. citada, pág. 124).

[128] Vid. lecturas, pág. 264-69, n.os 11, 12, 24, 30 y 31.

toda clase de maleficios [129]. Todas las aberraciones de la *concupiscentia carnis* y todas las potencias del Mal se hipostatizan en la tropa de los espíritus inmundos, de las brujas y de las visiones nocturnas que acechan al hombre y a sus cosas en la pesadilla de las tinieblas. Por eso todos experimentaban un sentimiento de liberación y de seguridad cuando el gallo anunciaba con su canto el fin del reino de la noche y de sus tenebrosos ministros. El corazón de los hombres, como el horizonte celeste, se iluminaba con la esperanza que volvía con el sol. Por eso la indicación *ad galli cantum* se cargaba de sentidos mágicos; a través del proceso típico de las estructuras del pensamiento mágico, la coincidencia del canto y de la luz daba a la voz del humilde animal una virtud liberadora, un poder exorcístico.

En el coro de los monasterios, las *laudes* se entonaban *ad galli cantum* [130], y el himno matutino que se cantaba pedía a Dios de modo particular: *Aufer tenebras mentium - fuga catervas daemonum* [131]. La espiri-

---

[129] «Rogo vos, oportet credatis, sunt mulieres plussciae, sunt Nocturnae, et quod sursum est, deorsum faciunt» ... Al final de la cena los invitados de Trimalción, besada la mesa, se apresuran a volver a casa suplicando a las *Nocturnae* que no les molesten y permanezcan tranquilas en sus moradas: «osculatique mensam rogamus Nocturnas, ut suis se teneant, dum redimus a cena» (*Satyricon*, edic. cit., pág. 104).

[130] M. Righetti, *Manuale di storia liturgica*, o. c., págs. 640 y sigs. y 658 y sigs.

[131] Himno de San Ambrosio, en PL 16, 1409. El *Aeterne rerum conditor* de la himnografía ambrosiana (C. Blume-G. M. Dreves, *Analecta hymnica medii aevi*, Leipzig, 1907, 50, 11), que hasta hace pocos años el sacerdote leía *ad Laudes* en su breviario, recuerda al gallo en su papel de *exvigilator*:

Surgamus ergo strenue
Gallus iacentes excitat,

tualidad monástica, con esta invocación coral, mientras exorcizaba los fantasmas nocturnos de las tentaciones diabólicas, rescataba e interiorizaba al mismo tiempo la que, para la masa, era una creencia difusa. Antes del canto del gallo, bien pocos habrían osado emprender un trabajo o salir de casa, y mucho menos comenzar un viaje. En la literatura homilética hallamos a menudo la reprensión a los fieles que con tanto escrúpulo y temor esperaban el *gallicinium* antes de comenzar su jornada laboral o de trasladarse de un lugar a otro. Para los que creían en las virtudes mágicas del canto del gallo, los libros penitenciales preveían diez días de ayuno a pan y agua, con que se castigaba la burda convicción de que era más potente el gallo para ahuyentar con su canto a los inmundos espíritus de la noche que la divina inteligencia concedida al hombre con la fe y con el signo de la cruz [132].

---

et somnolentos increpat,
Gallus negantes arguit.

Gallo canente, spes redit,
aegris salus refunditur...

(en PL 16, 1412).

En los monasterios, el monje encargado de despertar a los hermanos para cantar los Maitines y los Laudes era llamado *gallicinus*, o bien *vigilgallus* o *vigiligallus* (S. Fructuoso, *Regula monachorum*: PL 87, 1101; *Regula Magistri*, caps. XXXI y LII: PL 88, 1001 y 1013; Alcuino, *Ep.* XCIX: PL 100, 309. Acerca de la naturaleza y el significado de las voces de los animales, cf. Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, 6 vols., Copenhagen, 1955-1958: *Nature and Meaning of animal cries* (en particular A 2426, 2, 18: *Origin and Meaning of cock's cry*)).

[132] «Credidisti quod quidam credere solent? Dum necesse habent ante lucem aliorsum exire, non audent, dicentes quod posterum sit, et ante galli cantum egredi non liceat, et periculosum sit eo quod immundi spiritus ante gallicinium plus ad nocendum potestatis habeant, quam post, et gallus suo cantu plus

5. El aniversario. Las «Kalendae Ianuariae». Mascaradas mitológicas y zoomórficas. Danzas y coros. Disfraces. Teatro y espectáculos

Desde tiempo inmemorial el pueblo ha celebrado el comienzo del nuevo año con particulares festejos. Al abrirse el nuevo ciclo estacional, que se entrelazaba con el ciclo productivo de la naturaleza, se encendían esperanzas y se formulaban auspicios para sí y para los demás. Las expectativas y las ilusiones de quien estaba en lucha continua con la precariedad existencial y con un futuro siempre lleno de incógnitas, aquel día se cargaban de emoción y suscitaban tal entusiasmo que con frecuencia alcanzaban formas de paroxismo. Danzas, mascaradas, cantos, libaciones interminables, alborotos y bromas de todo género estallaban simultáneamente aquel día y electrizaban los ánimos.

También en las civilizaciones primitivas el día de año nuevo es «la gran fiesta»: ésta —escribe Lanternari— expresa y resuelve una crisis de más amplio alcance psicológico, moral y social. En ella entra en juego la responsabilidad colectiva del trabajo de un año, con efectos simultáneos y aportaciones de regocijo y ansiedad ritualizadas. En el día de año nuevo religioso de los labradores se expresa un conflicto de emociones dialécticamente cambiantes, derivadas de la naturaleza específicamente productiva del trabajo [133].

En el mundo romano, las *Kalendae Ianuariae* eran una de las mayores fiestas populares: podemos hacer-

---

valeat eos repellere et sedare, quam illa divina mens quae est in homine sua fide et crucis signaculo?» (Burcardo, PL 140, 971).

[133] V. Lanternari, *La grande festa. Storia del capodanno nelle civiltà primitive*, Verona, 1959, pág. 176.

nos una idea del desenfreno festivo y del general alborozo a que la gente se abandonaba recordando los actuales carnavales de Viareggio o de Río de Janeiro. El día de año nuevo implicaba ceremonias especiales en honor de Jano, que era el dios epónimo de la fiesta misma; por eso, para los cristianos, participar en las calendas de enero no significaba sólo una ocasión de abandonarse a los excesos y a las inmoralidades características de aquellos días, sino también persistir en el antiguo paganismo conservando sus prácticas idolátricas. Esto era tanto más escandaloso e indecente porque tales calendas venían a coincidir con los días comprendidos entre la Navidad y la Epifanía del Señor, cuando los cristianos eran llamados a la iglesia para celebrar los misterios de la Redención [134].

La predicación pastoral y las decisiones sinodales, recogidas con frecuencia en capitulares, trataron de combatir y de impedir por todos los medios la usanza pagana de las calendas: exhortaciones, burlas, ironías, penas canónicas y amenazas de castigos corporales se acumulan y se repiten constantemente a lo largo de la Edad Media. La proliferación de tantas normas y dis-

[134] La homilética navideña trataba de hacer comprender a los fieles que era una providencial coincidencia «ut inter medias gentilium festivitates Christus Dominus oriretur, et inter ipsas tenebrosas superstitiones errorum veri luminis splendor effulgeret» para que, abandonados los viejos sacrilegios, los cristianos siguiesen al Redentor: Máximo de Turín. Vid. lectura, página 283. Pero muy pocos demostraban haber comprendido el significado de la Navidad; en un sermón atribuido a san Ambrosio se lamentaba: «Est mihi adversus plerosque vestrum, fratres, querela non modica: de his loquor qui nobiscum natale Domini celebrantes, gentilium se feriis dederunt, et post illud coeleste convivium superstitionis sibi prandium praepararunt ... Quomodo igitur potestis religiose Epiphaniam Domini procurare, qui iam kalendas, quantum in vobis est, devotissime celebratis?» (en PL 17, 617 y sigs.).

posiciones documenta también su ineficacia y su impotencia frente a una manifestación de regocijo tan adecuada al ánimo popular, que acude gustoso a las fiestas ruidosas y alegres, pero además tan cargada de contenidos que se identificaban con el pensamiento religioso de una sociedad agrícola-pastoril, mientras la coreografía espectacular y la coralidad misma de la participación constituían el éxito de tal liturgia al aire libre. Las autoridades eclesiásticas veían en las calendas, por una parte, libertinaje y torpezas que contrastaban totalmente con la moral cristiana, y, por otra, una abierta supervivencia del paganismo, que les causaba gran preocupación.

Máximo de Turín y Cesáreo de Arles nos han dejado de este primer día del año las descripciones más vivas y, además, ricas de observaciones y de reflexiones que podríamos llamar socio-económicas, sazonadas no pocas veces de humorismo y de insinuaciones sarcásticas [135]. Sus palabras transparentan siempre la doble preocupación de fundar una ética social nueva y de eliminar las supervivencias del paganismo. Las calendas —explican los obispos— tuvieron origen en Jano, hombre disoluto y sacrílego, que la gente muy pronto comenzó a venerar como Dios dedicándole el fin del año y el principio del nuevo, y por eso lo representaron con dos caras; «los paganos quisieron que fuese una característica de su Dios lo que hasta en los cuadrúpedos es una monstruosidad». Cubriéndose luego el rostro con máscaras obscenas y deformes de ciervos, cabras y vacas, los paganos, «pervirtiendo el orden de la naturaleza, con su culto se hacen semejantes a la divinidad que adoran», y las gentes «enloquecen de alegría si hasta tal punto logran transformarse en animales que ya no

[135] Vid. lecturas, págs. 278, n.os 2-3 y 283 y sigs.

parecer hombres... con esto demuestran que tienen, no el aspecto externo, sino el cerebro de bestias». La mañana del día primero de año todos corren de un lado a otro y se afanan en distribuir los regalos de felicitación intercambiando besos; «¿pero en qué se convierte el beso que se vende?... Qué injusto es, en la iniquidad misma, obligar al pobre a hacer un regalo a quien es más rico, a menudo tomando prestado lo que regala y privando a sus propios hijos de lo necesario... El rico sólo es generoso con quien es rico, mientras que al mendigo no se dignará darle ni siquiera una pequeña moneda. Durante las calendas, el que en la Natividad del Señor viene a la iglesia con las manos vacías, se apresura a ir, cargado de dones preciosos, a la casa del amigo».

Cesáreo de Arles exhortaba a sus fieles a castigar severamente a los que participaban en aquellas sacrílegas mascaradas:

> Si adhuc agnoscatis aliquos illam sordidissimam turpitudinem de hinnula, vel cervula exercere, ita durissime castigate, ut eos poeniteat rem sacrilegam commisisse [136].

Por su parte, León Magno menciona a los *insipientes homines qui... vel cervulum, aut agniculas faciunt, hoc est, suffitores, et cornua incantant*, y amenaza con una pena de cuarenta días de penitencia a los sacerdotes que, después de una primera y segunda advertencia, administren la comunión a los fieles que en las calendas de enero se disfracen de ciervos o de ovejas [137].

---

136 Cesáreo de Arles, *Sermo* XIII, 5 (Corpus Christ., serie latina, vol. CIII, pág. 67).

137 «De his presbyteris qui post primam, vel secundam correptionem, seu admonitionem recipiunt idola colentes, vel insipientes homines, qui ad fontes atque arbores sacrilegium faciunt, nec non diem Iovis aut Veneris propter paganorum consuetudinem

Las calendas que se celebraban en Roma eran conocidas en toda Europa. A mediados del siglo VIII, san Bonifacio, el apóstol de los germanos, se lamentaba de ello abiertamente al papa Zacarías: testigos oculares, al volver a la patria desde Italia, le habían referido que en Roma, e incluso junto a la basílica de San Pedro, al comienzo de las calendas de enero, la gente se entregaba a danzas descompuestas, a cantos desenfrenados, a mascaradas obscenas, que luego extendían por los caminos y las plazas; se practicaban diversas supersticiones, se vendían y se compraban públicamente amuletos y talismanes, y todo esto casi con la aquiescencia de las autoridades eclesiásticas. El ejemplo —concluía Bonifacio— era un escándalo para los neo-conversos germánicos y un golpe pernicioso para su trabajo misionero: *quae omnia... nobis hic improperium et impedimentum praedicationis et doctrinae perficiunt*[138]. Zacarías, al responder el año siguiente al misionero, le asegura que desde el día de su elección *ilico omnia*

observant, vel cervulum, aut agniculas faciunt, hoc est suffitores, et cornua incantant, et eos post primam aut secundam adhortationem communicaverint, aut oblationes eorum susceperint, XL dierum spatio in pane et aqua sint contenti» (en PL 56, 891).

138 «... se vidisse singulis annis in Romana urbe et iuxta ecclesiam s. Petri in die vel nocte, quando kalendae Ianuarii intrant, paganorum consuetudine choros ducere per plateas et adclamationes ritu gentilium et cantationes sacrilegas celebrare et mensas illa die vel nocte dapibus onerare et nullum de domo sua vel ignem vel ferramentum vel aliquid commodi vicino suo praestare velle. Dicunt quoque se vidisse ibi mulieres pagano ritu filacteria et ligaturas et in braehiis et cruris ligatas habere et publice ad vendendum venales ad comprandum aliis offerre. Quae omnia, eo quod ibi a carnalibus et insipientibus videntur, nobis hic improperium et impedimentum praedicationis et doctrinae perficiunt» (en M. G. H., *Epistolae merov. et karolini aevi*, t. III, pág. 301).

haec amputavimus [139]. El papa se apresuró sin duda a publicar disposiciones contra la celebración de las calendas; Burcardo menciona, en efecto, un decreto de Zacarías que sanciona:

> Si quis Kalendas Ianuarias ritu paganorum colere, vel aliquid plus novi facere propter novum annum, aut mensas cum lapidibus (lampadibus?) vel epulis in domibus suis praeparare et per vicos et plateas cantatores et choros ducere praesumpserit, anathema sit [140].

Pero los anatemas no bastaban, ciertamente, para desterrar una costumbre tan difundida y arraigada. Por varios testimonios sabemos que en tales días se practicaban horóscopos, se hacían presagios, se iluminaban las casas y se colmaban las mesas de toda clase de manjares. Era también costumbre dejar aquellas mesas preparadas durante toda la noche hasta el comienzo del nuevo año, de forma que éste comenzase entre la abundancia de platos, lo cual era de buen presagio. Aquel día no se prestaba nada, ni siquiera un poco de fuego al vecino o a un peregrino de paso; según las localidades, se usaba adornar la casa con ramas de árboles, en general de laurel.

Alcuino y los bienpensantes de cierto nivel cultural se indignaban ante aquellas que *potius dicendae sunt «cavendae», quam kalendae* [141]. Pero la costumbre siguió enriqueciéndose con nuevos detalles y con ritos cada vez más variados. En el siglo X, Atón de Vercelli confirma las antiguas prohibiciones y las penas correspondientes contra los que suelen

---

139 *Ibid.*, cp. 50, págs. 304-305.

140 Burcardo, PL 140, 835.

141 Alcuino, *De divinis officiis*, 6: PL 101, 1177 (la obra, sin embargo, se atribuye a Beda).

> kalendas Ianuarii et brumas ritu paganorum colere ... aut mensas cum lampadibus in domibus praeparare, aut per vicos et plateas cantiones et choros ducere;

vuelve a menudo sobre el tema tanto en los sermones que pronuncia en la iglesia, como en la correspondencia privada. Afirma, en efecto, que son falsos cristianos los que turban las solemnidades navideñas asociándolas a ritos sacrílegos: van a la iglesia para asistir al sacrificio divino y luego, en sus casas, se dedican a toda clase de maleficios. No se avergüenzan de practicar los tradicionales ritos paganos de las calendas; procuran que ese día entre en casa el primero sólo quien llega cargado de regalos; se niegan a dar hospitalidad a nadie y no prestan ningún objeto de su casa. Atón nos hace saber, además, que también las calendas de marzo se festejaban casi con las mismas ceremonias[142].

Lo que más escandalizaba a las autoridades eclesiásticas era la lubricidad de las danzas, la grosería de las canciones, generalmente obscenas; todas aquellas pantomimas cargadas de simbología erótica y, en fin, los disfraces, que se prestaban fácilmente a la inmoralidad o por lo menos a bromas groseras. «Es verdaderamente torpe e indecoroso ver a individuos que, siendo varones, se ponen ropas femeninas y envilecen el vigor

[142] «... quidam falsi christiani tanti diei solemnitatem sacrilega commixtione perturbant, ita ut divina officia in ecclesiis videantur celebrare, et variis maleficiis domi non desinant inservire. Insuper ianuarias traditiones gentiliumque ritus non metuunt observare: qui etiam adeo a se charitatis gratiam expellunt, ut neminem suam domum eodem die primum ingredi velint, nisi qui cumulatus oblationibus advenerit; aliquem autem hospitio se suscipere abnegant, et nihil penitus de sua domo dare aut commodare desiderant» (Atón de Vercelli, *Sermo* III: PL 134, 835; cf. *Capitulare*, LXXIX: PL 134, 43, y también *Epist.* II en PL 134, 104).

viril transformándose obscenamente en mujeres; no se avergüenzan de meter los rudos bíceps de soldados en túnicas femeninas; rostros con tanta barba quieren parecer hembras», deploraba con amargura no exenta de ironía Cesáreo de Arles. Danzas y cantos de este tipo recordaban demasiado las usanzas paganas caracterizadas precisamente por cortejos y procesiones varias, con ocasión de las calendas y otras festividades religiosas, que asumían las formas de verdaderos carnavales, en que los jóvenes se disfrazaban de filósofos, de divinidades mitológicas, pero especialmente de animales. Los antiguos ritos latinos, más bien severos y rudos, se habían transformado muy pronto por influjo de las religiones orientales, que con su carga de sentimientos y de arrebatos del corazón y con el fasto de sus ceremonias ejercían fuerte atractivo sobre la sensibilidad y la emotividad de las masas populares [143]. Debía de estar aún vivo el recuerdo de los ritos que se practicaban en los cultos siríaco-fenicios, difundidísimos en la sociedad romana, basados precisamente en gesticulaciones rituales típicas de los ritos que suscitaban fenómenos de posesión sagrada y delirios proféticos, a los que acompañaban ritos de prostitución sagrada. Las procesiones de las divinidades orientales se desarrollaban a paso de danza, unas veces contenida y casi hierática, otras orgiástica, como en los cultos egipcios de Isis y Osiris, que se prolongaron durante mucho tiempo; a principios del siglo V se celebraban aún con cierta frecuencia y solemnidad. Rutilio Namaziano, casi treinta años después de los edictos de Teodosio contra todas las formas de paganismo, hallándose en Faleria, asiste a los festejos de la *inventio Osiridis*.

---

[143] R. Turcan, *o. c.*, págs. 37 y sigs.

La literatura homilética y las colecciones canónicas abundan en condenas y anatemas contra los que se dedican a *saltationibus et turpibus canticis*, a los que se entregaban *per vicos et per plateas;* contra todos los *cantatores et choros*, que hacían locuras por todas partes y a menudo precisamente ante las iglesias, *ante ecclesiam, prope basilicam martyrum*, donde la gente hallaba espacios apropiados. Por lo demás, no sólo las calendas de enero, sino cualquier ocasión era buena para danzas y cantos de todo género. La liturgia cristiana, que sin embargo había absorbido y seguía absorbiendo bastante de los usos y del ceremonial de la religiosidad preexistente, se mostró radicalmente hostil a admitir en los ritos propios manifestaciones coréuticas. Ya el concilio de Cartago del año 397 había prohibido las danzas durante los ágapes. La prohibición es repetida por varios concilios y recordada a menudo por diversos papas, como Gregorio III y Zacarías el año 744. Pero los ejemplos, las sugestiones y los impulsos procedentes de una sociedad en que la evangelización avanzaba con dificultad y lentitud eran demasiado fuertes para que los cristianos, con frecuencia en minoría, no quedasen condicionados y ampliamente influidos, o no intentasen *bautizar* usanzas paganas transfiriéndolas a la atmósfera de las festividades de los santos. Particularmente en las iglesias rurales, después del canto de vísperas, los fieles, saliendo al aire libre, iniciaban danzas y cantos en las explanadas herbosas. Como los cantos tradicionales en lengua vulgar debían de ser bastante licenciosos, el clero inicialmente trató de prohibirlos; al no tener éxito, se resignó a exigir que sólo se cantasen canciones en lengua latina [144].

[144] Los obispos recomendaban continuamente a los padres que prohibiesen a sus hijos esas exhibiciones de canto por ser

Como se ha apuntado arriba, desde el momento en que manifestaciones de este tipo exigían amplios espacios y plazas suficientes para contener grupos numerosos de danzantes y de cantores, se llegaba a la irónica contradicción de que coros y bailes se desarrollaban casi siempre ante las mismas iglesias donde los predicadores gritaban contra unos y otros:

> Isti enim infelices et miseri homines, qui balationes et saltationes ante ipsas basilicas sanctorum exercere non metuunt, nec erubescunt, etsi christiani ad ecclesiam venerint, pagani de ecclesiis revertuntur: quia ista consuetudo balandi de paganorum observatione remansit [145].

Del tenor de ciertos cánones conciliares se deduce que en la alegría del primero de año, como en las danzas y en los cantos en general, además de los simples fieles, participaban no pocas veces clérigos y monjes. El can. 5 de un concilio de Arles amenaza con dos años de penitencia a los laicos que se asociaban a aquellas manifestaciones, mientras que para los clérigos y los monjes la penitencia era, respectivamente, de cinco y de cuatro años [146].

---

contrarias al decoro y al pudor que debe caracterizar a los cristianos: «Etiam et hoc admonete, fratres, ut cantica turpia et luxuriosa, castitati et honestati inimica, familiae vestrae ex ore non proferant» (Cesáreo de Arles, *Sermo* XXXIII, 4: Corpus Christ., serie latina, vol. CIII, pág. 146).

145 Cesáreo de Arles, *Sermo* XIII, 4: Corpus Christ., ser. lat., vol. CIII, pág. 67. En un capitular de Carlomán del año 742 se condenan todas esas prácticas: «quas stulti homines iuxta ecclesias ritu pagano faciunt sub nomine sanctorum martyrum vel confessorum» (en M. G. H., *Capitularia regum franc.*, I, n. 10, c. 5, pág. 25).

146 «... quicumque divinos, praecantatores, phylacteria etiam diabolica, vel characteres diabolicos, vel herbas, vel sucos, suis vel sibi impendere tentaverint, vel quintam feriam in honorem Iovis, vel kalendas ianuarias secundum paganam consuetudi-

Las mascaradas mitológicas o zoomórficas de las calendas incluían casi siempre los disfraces, que los escritores eclesiásticos combatieron con dureza desde los primeros tiempos. Quizá a los obispos les recordaban la costumbre análoga de los cinedos, difundidísimos entre la sociedad romana de la época imperial, los cuales, como dice san Agustín, *abscinduntur, et habitum immutant, ut de viris quasi feminae fiant, et contra naturam subiecti muliebria patiantur* [147]. Más tarde el concilio de Braga, en el can. 80, establecerá:

> Si quis balationes ante ecclesias sanctorum fecerit, seu qui faciem suam transformaverit in habitu muliebri, et mulier in habitu viri, emendatione pollicita, tres annos poeniteat [148].

Como se ve, también a las mujeres les estaba prohibido disfrazarse de hombres poniéndose ropas masculinas. Estos usos eran comunes también en Oriente: el sínodo Trulano II, del año 692, en el canon 62 prohibe los disfraces femeninos, cualquier tipo de máscaras (*neque comicas, vel satyricas, vel tragica persona induat*), las danzas de las mujeres en público y los bailes en general; en el canon 65 prohibe que en los novilunios se enciendan ante las casas y las tiendas hogueras sobre las que se saltaba y se bailaba [149].

Acerca del disfraz de las mujeres se debe observar que no se trataba sólo de una usanza carnavalesca o de cualquier modo festiva. Muchas mujeres solían disfrazarse de hombres especialmente si debían frecuentar

---

nem honorare praesumpserit, monachus V, clericus IV, laicus II annos poeniteant» (Burcardo, PL 140, 837-838).

147 Agustín, *Adversus paganos*: PL 35, 2342; cf. *Soliloquia*, II, 16: PL 32, 899; Atón de Vercelli, *Capitulare*, 72, en PL 134, 44.

148 En Burcardo, PL 140, 839.

149 Mansi, XI, 935.

o atravesar lugares o ambientes peligrosos; se trataba de un recurso, quizá bastante ingenuo, para asegurarse mayor tranquilidad y especialmente para evitar eventuales molestias por parte de importunos tenorios callejeros. Pero el loable propósito de proteger la propia virtud disimulando las gracias femeninas bajo rudos hábitos masculinos no logró hallar justificación y aprobación por parte de los suspicaces censores eclesiásticos:

> Si qua mulier propter continentiam quam putat, habitum mutat, pro solito muliebri amictum virilem sumit, anathema sit [150].

La experiencia y el conocimiento de la fragilidad humana, pero también cierta desconfianza de las astucias femeninas, hacían temer a los rígidos pastores que no pocas veces aquellos disfraces pudieran servir para fines opuestos: llegar tranquilas o de incógnito a una cita galante, o bien practicar la seducción bajo la protección de las falsas apariencias. Las leyes contra la prostitución eran muy severas, y preveían la fustigación en la plaza pública. El disfraz de las mujeres se consideró ingenuo o equívoco, y fue condenado siempre por los distintos sínodos, que no tuvieron indulgencia

[150] Crisconio, *Breviarium canonicum*, 132: PL 88, 886. No pocas veces el motivo del travestimiento era laudable. Gregorio de Tours refiere que cierta Papula quiere entrar en un convento, pero se lo impiden sus padres; la muchacha, para no dejar rastro, se disfraza de hombre y logra que la admitan en un monasterio masculino, donde permanece treinta años sin que los monjes descubran su identidad sexual, de suerte que deciden elegirla abad: *Gloria confessorum*, 16: en M. G. H., *Script. rer. merov.*, I, 2, pág. 306; vid. otro episodio de travestimiento narrado en la n. 26, pág. 314. En las bandas de cruzados y de mendigos que seguían a Pedro el Ermitaño, muchas mujeres viajaban con ropas masculinas: P. Alphandéry-A. Dupront, *La cristianità e l'idea di Crociata*, trad. ital., Bologna, 1974, pág. 69.

para las mujeres que vestían ropas masculinas, aunque fuera, como ellas decían, *continentiae causa;* en las varias colecciones canónicas, desde Isidoro de Sevilla hasta Atón de Vercelli, se reafirma la condena de las mujeres disfrazadas [151].

De aquí las frecuentes prescripciones incluso en materia de vestidos, aunque fuese por motivos diferentes y con intenciones diversas. En una sociedad jerarquizada en *ordines* correspondientes a «estados de vida» bien definidos, cada cual debía vestir hasta la muerte según el *ordo* al que pertenecía. Los laicos, los monjes y el clero debían llevar las vestiduras correspondientes. Un antiguo canon establecía:

> Non debet etiam clericus indui se monachico habitu, nec laicorum vestibus uti, et vir si utetur veste muliebri, excommunicetur [152].

Carlomagno, el año 799, apoyándose en las deliberaciones de un concilio y en los decretos del papa Gelasio, estableció:

> Ut nullus communibus vestimentis spretis nova et insolita assumat, id est quod vulgo nominatur cotzos vel trembilos, sicut in praefatione Gangrensis sinodi prohibetur et in decretis Gelasii habetur [153].

La novedad en el vestir suscitaba siempre sospechas, curiosidad o extrañeza. Por una antigua recopilación de cánones sabemos que con frecuencia el hombre se ponía el palio

---

151 Isidoro de Sevilla, *Collectio canonum,* en PL 84, 80; Atón de Vercelli, *Capitulare* 72, en PL 134, 44.

152 Egberto, *Excerptiones e dictis et canonibus,* etc., *o. c.,* cap. 154: PL 89, 399.

153 En M. G. H., *Capitularia regum franc.,* I, n. 112, pág. 227, c. 9.

> quasi per hoc habere se iustitiam credens, et despiciat eos qui cum reverentia birris et aliis communibus, et solitis utuntur vestibus [154].

También Isidoro de Sevilla protesta porque el rey Leovigildo, abandonando los vestidos tradicionales de su gente,

> primus inter suos regali veste opertus in solio resedit. Nam ante eum, et habitus et consessus communis ut populo ita et regibus erat [155].

En los *Annales Fuldenses* del año 876 vemos cómo se expresa el mismo estupor por el nuevo modo de vestir adoptado por Carlos el Calvo, quien, desechados los vestidos tradicionales de los reyes francos, prefirió los hábitos griegos, más lujosos [156].

Las representaciones teatrales condenadas por su contenido generalmente mitológico o de cualquier forma licencioso, para el que *pompa satanica sunt theatra*, se prestaban fácilmente a los disfraces que las escenas requerían; de aquí las recriminaciones del clero también contra el teatro. Los moralistas, desde los primeros siglos, habían protestado siempre contra las representaciones escénicas y las exhibiciones lúdicas: el teatro, la arena, el circo, el gimnasio, la palestra, eran los lugares y los símbolos de la idolatría; cada uno de estos lugares parecía dedicado de modo particular a una divinidad:

> utpote idolis consecratae. Colitur namque —lamentaba Salviano— et honoratur Minerva in gymnasiis, Venus in theatris, Neptunus in circis, Mars in arenis, Mercurius in

---

154 Crisconio, *Breviarium canonicum*, 131: PL 88, 885 y sigs.

155 Isidoro de Sevilla, *Historia regum gothorum*, 51: PL 83, 1071.

156 En M. G. H., *Scriptores*, I (ed. G. M. Pertz), Hannoverae, 1826, pág. 389.

palaestris; et ideo pro qualitate auctorum cultus est superstitionis [157].

Los teatros y el circo eran los templos de la idolatría, de los que debían huir los cristianos si querían distinguirse de los paganos. Pero ya san Agustín observaba que el público que abarrotaba los teatros durante las fiestas paganas estaba formado por los mismos fieles que el domingo acudían a la iglesia para celebrar los misterios de la religión verdadera [158].

Los domingos y las demás festividades religiosas, la gente, libre del trabajo y casi obligada al descanso, participaba en las celebraciones litúrgicas, pero sentía el atractivo de las representaciones teatrales y de las exhibiciones de prestidigitadores y mimos, en las que hallaba una divertida pausa en el agobiante ajetreo del trabajo cotidiano. En el espectáculo vivía un momento comunitario, social, que la liberaba de los temores y las incertidumbres que entretejían sus jornadas.

Varias veces las autoridades eclesiásticas trataron de desplazar los espectáculos y juegos a días alejados de las festividades religiosas, sin darse cuenta de que en tal caso tales representaciones se quedarían sin público. Ni siquiera el período de las solemnidades pascuales conseguía impedir que los fieles acudieran al teatro y al circo, invitados y requeridos por la «publicidad» que pregoneros y voceadores con trompas y campanillas hacían por las calles [159].

---

157 Salviano, *De gubern. Dei*, VI, 11, 60: Sourc. Chrét., n. 22.

158 «... quod illae turbae impleant ecclesias per dies festos christianorum, quae implent et theatra per dies solemnes Paganorum» (Agustín, *De cathech. rud.*, XXV, 48: Corp. Christ., ser. lat., n. 46, pág. 171).

159 «Nec non et illud petendum, ut spectacula theatrorum, caeterorumque ludorum de Dominica, vel coeteris religionis christianae diebus celeberrimis amoveantur. Maxime quia sancti

Los días de las calendas de enero se destinaban también, naturalmente, como ya hemos apuntado, a los horóscopos, a las predicciones, a las adivinaciones, a los auspicios para el año entrante. Máximo de Turín reprocha a sus fieles que en las calendas

> per incerta avium ferarumque signa imminentis anni futura rimantur ... qui superstitionum furore et ludorum suavitate decepti, sub specie sanitatis insaniunt [160].

Se recurría a la astrología y a la aruspicina para obtener respuesta a todos los interrogantes planteados por el año nuevo. El concilio de Ruán, hacia el 650, recalca:

> Si quis in kalendis ianuariis aliquid fecerit quod a paganis inventum est, et dies observat, et lunam, et menses, et horarum effectiva potentia aliquid sperat in melius aut in deterius verti, anathema sit [161].

Las prácticas supersticiosas de tales días eran infinitas; muchas se desarrollaban en público, especialmente las que concernían a la colectividad; pero también en el recinto familiar y en la intimidad doméstica había ritos diversos encaminados a propiciarse el nuevo año [162].

6. El culto de los muertos. El «refrigerium». La «cara cognatio». Los velatorios

Desde los primeros tiempos, los cristianos sintieron una profunda veneración por sus muertos, justi-

Paschae octavarum diebus populus ad circum magis quam ad ecclesiam conveniunt, deberent transferri praefiniti ipsorum dies quando evenerint, nec debet nullus christianus cogi ad spectacula» (Atón de Vercelli, *Capitulare* 78: PL 134, 43).

160 Máximo de Turín, *Hom.* XVI: PL 57, 258.

161 En Burcardo, PL 140, 835-836.

162 Vid. lecturas, pág. 263, n.º 3 y 267, n.º 22.

ficada por la esperanza de la resurrección final de los cuerpos. Animados por esta esperanza —decía Tertuliano—, consumían más aromas e incienso para honrar a sus muertos que los paganos para ungir y sahumar a sus dioses [163]. Sin la desesperación y las lágrimas que griegos y romanos compraban a lloronas y plañideras profesionales, los cristianos manifestaban su dolor por la muerte de parientes y amigos rodeando de cuidados afectuosos sus despojos mortales. La esperanza común unía a difuntos y supervivientes en un vínculo de comunión perenne, que se expresaba también exteriormente con un banquete (*refrigerium*) celebrado junto a los sepulcros [164].

Con el tiempo, esta primitiva devoción convivial unida a las tumbas había degenerado volviendo a las ceremonias y costumbres difundidas entre los paganos. En el mes de febrero especialmente se celebraban las antiguas fiestas en honor de los muertos, las llamadas *feralia* o *parentalia*, cuando la gente acudía a los cementerios y se movía entre cipos y estelas funerarias para conmemorar a los difuntos. Esta conmemoración, llamada también *cara cognatio*, se expresaba con banquetes, danzas y cantos más bien desenfrenados y licenciosos, en contraste con la tristeza del lugar y el recuerdo doloroso de los parientes desaparecidos. Sabemos, además, que los panteones romanos eran muy

[163] «Tura plane non emimus; si Arabiae queruntur, sciant Sabaei plures et cariores suas merces christianis sepeliendis profligari quam deis fumigandis» (Tert., *Apol.* 42, 7) (CSEL, 69).

[164] En el siglo III, en Roma y en Cartago, junto a los sepulcros, los cristianos expresaban con un banquete la comunión con los difuntos; si la tumba era de un mártir, comunicaba incluso a los alimentos una bendición especial; cf. T. Klauser, *In Theologie und Glaube*, 1927, págs. 199-606; cf. A. Parrot, *Le «refrigerium» dans l'au-delà*, Paris, 1937.

diferentes de lo que sería después el cementerio cristiano, verdadero camposanto sobre el que se cierne perennemente la imagen de la muerte y del dolor y donde sólo se entra con respeto y recogimiento. La literatura latina no nos ha transmitido el testimonio de una *religión de las tumbas* comparable a la que desarrollará el cristianismo. Los monumentos funerarios de los romanos, como también los templetes y las capillas de ciertas divinidades, eran con frecuencia lugares de citas galantes o refugios improvisados para acciones más irreverentes [165]. La fiesta anual de la *cara cognatio* redoblaba el desenfreno y el libertinaje habituales, a los que no podían dejar de asociarse, a menudo por razones de conveniencia, de vecindad o de parentesco, también los cristianos. Ya san Agustín deploraba:

> Novi multos esse sepulcrorum et picturarum adoratores; novi multos esse qui luxoriosissime super mortuos bibent, et epulas cadaveribus exhibentes, super sepultos seipsos sepeliant et voracitates ebrietatesque suas deputent religioni [166].

Para alejar a los cristianos de estas prácticas, la Iglesia instituyó la fiesta de la cátedra de San Pedro, que cae precisamente el 22 de febrero, el mes en que se celebran los *parentalia*. El esfuerzo para *cristianizar*

---

[165] Trimalción dispone en su testamento: «Praeponam enim unum ex libertis sepulcro meo custodiae causa, ne in monumentum meum populus cacatum currat» (*Satyricon*, edic. cit., página 120). Por los versos de Ovidio y de Marcial sabemos que era tal la veneración de que gozaban los dioses egipcios y especialmente la diosa Isis, que los enamorados obtenían los más inesperados favores de sus damas citándolas junto a los templetes de la diosa, que se hallaban fuera del cinturón urbano.

[166] Agustín, *De moribus ecclesiae catholicae*, I, 34: PL 32, 1342.

una práctica pagana permaneció mucho tiempo sin resultados; el concilio II de Tours, del año 567, lamentaba que muchos fieles, en la festividad de la cátedra de San Pedro, después de haber asistido en la iglesia a las ceremonias sagradas, al volver a casa, iban a los cementerios para ofrecer libaciones y alimentos a los muertos [167]. Cesáreo de Arles, ironizando sobre el uso de llevar viandas a los cementerios como si los muertos tuviesen necesidad de carne y de vino, suplica a sus fieles que se abstengan *ab hoc gentili infidelitatis errore* [168]. Se trataba de verdaderos sacrificios a los muertos, celebrados preferiblemente en las horas nocturnas. Contra estos *sacrificia mortuorum*, el clero y los concilios desplegaron un celo infatigable; el concilio de Braga ordenó:

> Non liceat christianis prandia ad defunctorum sepulchra deferre, et sacrificare mortuis [169];

---

167 «Sunt etiam qui in festivitate cathedrae domni Petri intrita mortuis offerunt et post missas redeuntes ad domus proprias ad gentilium revertuntur errores et post corpus Domini sacratas daemoni escas accipiunt» (en M. G. H., *Concilia aevi merov.*, t. 1, c. 23, pág. 133).

168 «Miror cur apud quosdam infideles hodie tam perniciosus error increverit, ut super tumulos defunctorum cibos et vina conferant; quasi egressae de corporibus animae carnales cibos requirant. Epulae enim et refectiones caro tantum requirit; spiritus autem et anima his non indigent... Cessate ergo, fratres, ab hoc gentili infidelitatis errore» (en PL 39, 2101).

169 En Burcardo, PL 140, 839. De idolótitos funerarios se habla a menudo en las fuentes; por otra parte, estaba extendida la costumbre de depositar ofrendas al pie de árboles, de piedras, junto a las fuentes y en los cruces de caminos: «Comedisti aliquid de idolothyto, id est de oblationibus quae in quibusdam locis ad sepulcra mortuorum fiunt, vel ad fontes, aut ad arbores, aut ad lapides, aut ad bivia?» (Burcardo, PL 140, 964).

el Penitencial Romano amenazaba con una penitencia de tres años a

> quicumque nocturna sacrificia daemonum celebraverint, vel incantationibus daemones quacumque arte ad sua vota invitaverint [170].

El papa Gregorio III, escribiendo a los germanos recién convertidos, les exhorta a abstenerse de los *sacrificia mortuorum*, y recomienda a los príncipes que los prohiban a sus súbditos. Quizá se trataba de verdaderos sacrificios a los *Dioses Manes* que los recién convertidos seguían practicando [171], a menos que se quiera dar crédito a lo que refiere Procopio de Cesarea: «estos bárbaros (los francos de Teodeberto, hijo de Clodoveo), después de hacerse cristianos, han conservado la mayor parte de sus antiguas creencias, como el uso de las víctimas humanas y otros sacrificios no menos impíos, de los cuales sacan presagios» [172]. El historiador bizantino acusaba a los francos que combatían contra los

---

170 Citado por Burcardo, PL 140, 837.

171 En M. G. H., *Epistolae merov. et karolini aevi*, I, t. III, ep. 43, pág. 291.

172 Procop., *De bello goth.*, II, 25. El ajuar funerario de las tumbas francas y góticas nos da la medida del grado de cristianización; escribe al respecto J. Fontaine: «Les crânes encloués ou déposés à côté du squelette du mort, les depôts rituels de claire tradition païenne, donnent une idée bien suspecte de la christianisation des rites funéraires de ces paysans goths, sans doute demeurés plus proches des Germains décrits par Tacite que nous ne l'imaginerions en fixant abusivement notre attention sur les seules villes» (J. Fontaine, «Conversion et culture chez les Wisigoths d'Espagne», en *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'Alto Medioevo*, en Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XIV, Spoleto, 1967, pág. 130); cf. también J. Imbert, *L'influence du christianisme sur la législation des peuples francs et germains*, pág. 36.

godos de haber arrojado al río, al pasar por el Po, algunos cadáveres como ofrenda al dios de la guerra.

San Gaudencio de Brescia reprendía ásperamente a aquellos de sus fieles que solían hacer comidas sobre las tumbas de los parientes difuntos y especialmente por celebrar sacrificios en su honor: ¿qué piedad puede ser la de venerar a los propios muertos en la embriaguez y balbuciendo necedades?

> Nam gulae suae causa primum coeperunt homines prandia mortuis praeparare, quae ipsi comederent; post hoc etiam sacrificia ausi sunt eis sacrilega celebrare, quamvis nec ipsis mortuis munus sacrificent qui exercent parentalia dum super sepulchrorum mensas tremulis ebrietate manibus vina fundentes, spiritum sitire balbutiunt [173].

Más tarde, también Carlomagno promulgará un capitular en que condena todas las *paganias* practicadas por sus súbditos:

> Decrevimus ... ut populus Dei paganias non faciat; sed ut omnes spurcitias gentilitatis abiciat et respuat, sive profana sacrificia mortuorum, sive sortilegos vel divinos, sive phylacteria et auguria, sive incantationes, sive hostias immolatitias, quas stulti homines iuxta ecclesias ritu pagano faciunt sub nomine sanctorum martyrum vel confessorum Domini [174].

Contra los sajones que, incluso después de la conversión, seguían practicando la cremación de los muertos, Carlos promulgó la pena de muerte [175].

---

[173] Gaudencio de Brescia, *Sermo* IV: PL 20, 870.

[174] En M. G. H., *Capitularia regum franc.*, I, n. 10, c. 5, página 25.

[175] «Si quis corpus defuncti hominis secundum ritum paganorum flamma consumi fecerit et ossa eius ad cinerem redierit, capite punietur» (en M. G. H., *Leges.*, sect. II, t. 1, pág. 68).

A los banquetes, a las danzas y a los cantos se añadían también juegos y pantomimas con animales y esqueletos, llamadas vulgarmente *talamascas* [176]. Reginón de Prüm recuerda aún todas estas costumbres ruidosas:

> Ut nullus praesumat diabolica carmina cantare, non ioca et saltationes facere, quae pagani diabolo docente adinvenerunt.

Debía parecer verdaderamente indecoroso y absurdo

> ibi cantari, laetari, inebriari et cachinnis ora dissolvi ubi luctus et planctus flebilibus vocibus debuerat resonare pro amissione chari fratris.

Contra tan *inepta laetitia et pestifera cantica*, el escritor eclesiástico polemiza largamente y concede a lo sumo que,

> si quis autem cantare desiderat, Kyrie eleison cantet; sin aliter, omnino taceat. Sin autem tacere non vult, in crastino a presbytero taliter coerceatur, ut caeteri timeant [177].

---

176 Incmaro de Reims, *Capitula synodica*, 14: PL 125, 776.

177 Reginón de Prüm, *De ecclesiasticis disciplinis*, I, 382: PL 132, 266; véase también Burcardo, PL 140, 838. Las *praeficae* romanas habían encontrado a sus continuadoras en las llamadas *cantatrices*, quienes, pagándoles, cantaban las nenias fúnebres acompañándose también con la flauta: «Quia morbus quidam pestifer et infidelitati vicinus valuit in his partibus, ut videlicet in exequiis mortuorum, in domibus, ecclesiis et coemeteriis, Tubicines, quae lugubra canunt, quas cantatrices vocant, advocantur, quae non solum turbant divina, verum etiam provocant seu excitant alios verbis vanis ac cantibus, et paganorum ac iudaeorum ritui consonis, ad plorandum, verberandum et lacerandum se ipsos: hoc ne fiat de caetero, districtissime et sub excommunicatione vinculo prohibemus» (can. 20 del sínodo de Nicosia, Mansi, XXVI, 311); esta costumbre la recuerda también el can. 23 del concilio de Marciac (Mansi, XXV, 887) del año 1326.

Con el tiempo, estos usos se habían ido enriqueciendo, e incluso se habían extendido a otras circunstancias, por ejemplo al aniversario o al día trigésimo de la muerte: en tales ocasiones se prohibía a los sacerdotes aceptar limosnas para celebrar la misa allí donde era costumbre embriagarse por amor a los santos o al difunto mismo, obligando incluso a otros a hartarse de vino y atiborrarse de comida [178].

Los concilios dedicaron particular atención a la disciplina funeraria: se prohibió sepultar a los muertos en las iglesias, exceptuados los *episcopi aut abbates vel fideles et boni presbyteri* [179]. También la celebración de las misas en los cementerios y las diversas plegarias acompañadas de lámparas y velas encendidas sobre las tumbas fueron rigurosamente reglamentadas, para evitar confusiones y contaminaciones con ceremonias análogas practicadas por algunas sectas heréticas, o para armonizarlas con otras celebraciones litúrgicas u otras prácticas devotas, como el ayuno. Es probable que tampoco las autoridades eclesiásticas tuvieran ideas muy claras sobre las almas de los difuntos: algunos concilios habían prohibido a los cristianos encender cirios en los cementerios, «para no molestar a los espí-

---

178 «Ut nullus presbyter ad anniversariam diem, vel tricesimam tertiam, vel septimam alicuius defuncti, aut quacumque vocatione ad collectam presbyteri convenerint, se inebriare praesumat, nec praecari in amore sanctorum vel ipsius animae bibere, aut alios ad bibendum cogere, vel se aliena precatione ingurgitare: nec plausus et risus inconditos, et fabulas inanes ibi referre aut cantare praesumat, nec turpia ioca cum urso vel tornatricibus ante se facere permittat, nec larvas daemonum, quas vulgo talamascas dicunt, ibi anteferre consentiat: quia hoc diabolicum est, et a sacris canonibus prohibitum» (Incmaro de Reims, *Capitula synodica*, 14: PL 135, 776).

179 M. G. H., *Capitularia regum franc.*, I, n. 78, c. 20, pág. 174; vid. también II, c. 72, pág. 415.

ritus de los santos». En las tumbas, ¿yacían sólo los restos mortales de los difuntos, o moraban también sus almas?[180]. Se procuró también impedir excesos más graves y verdaderos delitos, como se deduce del can. 10 del concilio meldense, que establecía:

> Placuit prohiberi ne feminae in coemeterio pervigilent, eo quod saepe sub obtentu orationis et religionis, latenter scelera commitant[181];

la eventualidad de prácticas de necrofilia no era sólo un temor de las autoridades eclesiásticas.

En este contexto, también los velatorios en las casas eran vistos con desconfianza por el clero, que conocía bien todos los usos y prácticas supersticiosas que llevaban consigo y que se remontaban a tradiciones remotas, conservadas a lo largo de las generaciones. Los libros penitenciales proyectan mucha luz sobre esto y documentan abundantemente la persistencia de viejas prácticas con sus correspondientes prejuicios y supersticiones[182].

Con una lucha capilar y elaborando poco a poco una teología de la muerte, que para el cristiano se endulza con la esperanza de la resurrección, los escritores eclesiásticos intentaron incluso una interiorización de la liturgia fúnebre, mientras en las decisiones sinodales se procedía a una reglamentación del ritual

---

180 «Cereos per diem placuit in coemeterio non incendi, inquietandi enim sanctorum spiritus non sunt» (Isidoro Merc., *Decret. coll.*, can. 34: PL 130, 417).

181 En Burcardo, PL 140, 838. No eran raras las profanaciones de los sepulcros para robar, especialmente cuando se trataba de difuntos nobles: «Violasti sepulcrum, ita dico, dum aliquem videres sepelire, et in nocte infringeres sepulcrum et tolleres vestimenta eius?» (Burcardo, PL 140, 960).

182 Vid. lecturas, pág. 266, n.os 14, 15, 17 y 18.

correspondiente. A fines del siglo X, la participación oficial de la Iglesia en los ritos fúnebres estaba, por decirlo así, institucionalizada: el abad Odilón de Cluny comenzó a celebrar la «Conmemoración de los fieles difuntos», que muy pronto se extendió desde Francia a toda Europa, asentándose regularmente entre las celebraciones litúrgicas de la cristiandad [183]. Esto muestra cómo frecuentemente la piedad monástica enlazaba más fácilmente con la popular. Se puede decir que, en cierto modo, ambas evolucionan paralelamente.

---

[183] M. Righetti, *o. c.*, II, 350 y la bibliografía allí citada.

Capítulo II

1. Religión y magia. El «Indiculus superstitionum». Folclore popular. Magos y adivinos. Tiempo litúrgico y tiempo cotidiano. El rito exorcístico. Ordalías y juicios de Dios

En el ámbito etnológico se ha debatido mucho el problema de las relaciones entre magia y religión, entendidas, según la clásica definición de J. G. Frazer, la primera como creencia en fuerzas superiores impersonales, la segunda como creencia en fuerzas superiores dotadas de personalidad y de voluntad; por consiguiente, la edad de la magia habría precedido a la de la religión. Se ha observado, no obstante, que, en las religiones naturales, religión y magia son dos actitudes paralelas del espíritu humano, cuya coexistencia, en momentos de menor control de la razón refleja y de mayor predominio de las aspiraciones instintivas, especialmente frente a grandes necesidades o a grandes emociones, experimenta cada uno en sí mismo, tratando de utilizar una y otra para la consecución del mismo fin [1].

Las religiones y las mitologías populares, las verdaderas y tenaces formas de paganismo «viviente», en

[1] N. Turchi, *Magia*, en *Enc. Treccani*, XXI, 895.

las que el cristianismo hallaba las mayores resistencias, confluían o se identificaban con las tradiciones y el folclore de las poblaciones rurales. Puesto que se trata esencialmente de una religión de estructura agrícola —observa M. Eliade—, cuyas raíces se hunden en el neolítico, es probable que el folclore religioso europeo conserve todavía una herencia prehistórica [2].

De aquí las dificultades para eliminar y erradicar todas esas infinitas supersticiones y prejuicios menudos heredados de la religiosidad antigua, que regulaban y determinaban actitudes, convicciones y prácticas comunes. La difundida creencia en fuerzas ocultas y misteriosas que hay que exorcizar o aplacar en todas las contingencias de la vida del individuo o de una comunidad humana, la llamada «religión de los padres» que se trasfunde y se transmite de generación en generación por conductos casi naturales, constituyen el patrimonio «cultural» mismo de un pueblo y caracterizan su dimensión étnica, que sobrevive a cualquier nueva experiencia religiosa y le sirve de base. Un apostolado de ruptura, una predicación de choque y la implantación casi mecánica y exterior de un nuevo complejo cultural no producen eso que estamos habituados a llamar *conversión;* las más de las veces se realiza sólo una trasposición y un revestimiento exterior de antiguas creencias, una confusión de experiencias religiosas de contornos porosos e indescifrables.

Nos ha llegado un *Indiculus superstitionum et paganiarum* unido a las actas del sínodo celebrado en Leptines el año 743: probablemente eran los resúmenes de otros tantos artículos que se han perdido, en los cuales se cataloga toda una serie de prácticas y

[2] M. Eliade, *Aspects du mythe*, Paris, 1963, pág. 75; cf. A. Varagnac, *Civilisation traditionnelle et genres de vie*, Paris, 1948.

creencias ampliamente difundidas entre los cristianos del siglo VIII. Se trata —escribe G. Kurth— de un verdadero *Syllabus* de los errores religiosos de los fieles del siglo VIII, o por lo menos de los que a la Iglesia le parecían los más peligrosos y condenables. Por él vemos cómo las poblaciones cristianas seguían, en gran parte, sobre todo en el campo, bajo el influjo de las viejas ideas mitológicas. Ya no oficialmente idólatras, pertenecían a la comunión católica gracias al bautismo y al culto, pero todas sus prácticas e ideas se apoyaban en un fondo pagano, del que no tenían conciencia. Nada más extraño que esta —si se puede llamar así— doble existencia, que asociaba a Jesucristo con Wotan en la veneración de aquellos cristianos. La vida religiosa de los francos estaba completamente fascinada por los viejos mitos y por el viejo culto. Atraídos por el horror misterioso de los banquetes sagrados, corrían secretamente, con frecuencia al salir de la mesa eucarística, a ofrecer sacrificios o a celebrar fiestas sobre los dólmenes, al pie de los árboles, al borde de las fuentes; cantaban sus himnos tradicionales y participaban en banquetes donde se comía la carne de los caballos inmolados a los dioses, y eran felices al hallarse de nuevo en la atmósfera de un pasado que conservaba tantos atractivos para almas semisalvajes. Incluso los que no llegaban hasta tal punto en la infidelidad al Dios del Evangelio llenaban su vida de prácticas inspiradas en los errores paganos. Ayunaban los jueves en honor de Thor, creían en días predestinados, consultaban horóscopos, leían el porvenir en el vuelo de las aves, en el relincho de los caballos y en las cenizas del fuego; se cargaban de amuletos, inmolaban a sus enemigos, encendían fuegos sagrados en fechas fijadas por la tradición y se entregaban frenéticamente a las obsce-

nas y bárbaras diversiones que la primitiva tradición les había dejado [3].

En este *Indiculus* vemos cómo, junto a supervivencias de usos y ritos romanos y a la persistencia de tradiciones religiosas de las diversas áreas más o menos romanizadas, aparecen nuevos elementos que no es difícil descubrir en el folclore típico de las regiones germánicas, irlandesas, eslavas, sarmáticas, y de las extremas regiones del nordeste europeo. Las *superstitiones* y las *paganias* catalogadas no se refieren sólo al siglo VIII, o a la Galia o a Turingia: la documentación literaria, desde la patrística a los cánones sinodales, desde los capitulares carolingios a los libros penitenciales, a la vez que explica y complementa el sintético *Indiculus*, nos hace entrever una infinidad de creencias y de prácticas antiguas que abarcan un arco cronológico más vasto y al mismo tiempo se extienden por áreas geográficas más amplias que las meramente franco-germánicas. Para el historiador de la religiosidad popular, el *Indiculus* puede ser una guía indicativa, un inventario de creencias atávicas de procedencia diversa y, a la vez, puede indicarnos de algún modo las etapas y los momentos particulares de la dinámica misionera durante la alta Edad Media y las consecuencias del choque de la evangelización con los cultos locales, con las divinidades autóctonas y con las tradiciones culturales diferentes. Las autoridades eclesiásticas, secundadas y apoyadas por el poder público, denunciaban, condenaban y ridiculizaban tantas creencias inútiles, tantas prácticas supersticiosas que los fieles no con-

[3] G. Kurth, *Les origines de la civilisation moderne*, Paris, 1898, t. II, pág. 10, citado por Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, III², págs. 836 y sigs. Vid. lecturas, pág. 261. Para el texto del *Indiculus*, vid.: M. G. H., *Leges*, sectio II, t. 1, Hannoverae, 1881, pág. 222; Mansi, XII, 375-76.

seguían olvidar o abandonar o, lo que parecía peor, con *sacrilega commixtione* las asociaban tranquilamente a las ceremonias y a las devociones practicadas en la iglesia [4]. Contra las enfermedades, los infortunios, el mal de ojo y los sortilegios se hacía regularmente el signo de la cruz y se ataban al brazo o se colgaban del cuello amuletos y escapularios que contenían reliquias de santos y trocitos de ámbar o polvos misteriosos. Los domingos se asistía a misa y luego se iba a llevar velas, bendecidas por el sacerdote, al pie de los árboles sagrados, al borde de las fuentes y a los bosques. Las mujeres, al hilar la lana o al sentarse ante el telar, se santiguaban e invocaban a Minerva. Se respetaban las festividades de los santos, pero se festejaban también los jueves en honor de Júpiter y de Thor. Si un recién nacido moría inmediatamente después del bautismo, se le ponía en la mano derecha una patena de cera con eulogias o panecillos sagrados, y en la izquierda un cáliz, también de cera, con vino; así estaría bien y tranquilo en su tumba [5].

Los fenómenos naturales, como la lluvia, el granizo, las tempestades, los eclipses de luna, las carestías; los episodios de la vida social y las vicisitudes de la vida doméstica, el trabajo, el matrimonio, la fecundidad y la esterilidad de las mujeres, el nacimiento y la muerte, todo se desarrollaba según un ceremonial antiquísimo, según una paraliturgia precisa, que nadie había enseñado y que todos conocían por una especie de aprendizaje espontáneo. En una sociedad atormentada por la precariedad existencial, rodeada de enemigos y peligros no siempre previsibles, obsesionada por la oscuridad de las largas noches, junto al paisaje real hecho de

[4] Vid. lecturas, págs. 263 y sigs.
[5] Burcardo, PL 140, 975.

hombres y de animales, de bosques y de campos, de cabañas y de aldeas, de ríos y de caminos, llega a perfilarse, invisible y amenazador, un paisaje fantástico, poblado por espíritus malignos, por monstruos horribles y por una infinidad de fuerzas ocultas, que enriquecen la historia de la mitología popular, de las visiones oníricas y de innumerables tabúes. Ciertos aspectos y ciertas funciones del pensamiento mítico son constitutivos del ser humano, para el que la distinción entre magia y religión, entre superstición e idolatría y, en última instancia, entre lo sacro y lo profano, es extraña a las categorías del pensamiento mítico y fruto de sistematizaciones conceptuales y de esquematismos convencionales.

Mediadores e intercesores entre los dos paisajes, clase privilegiada entre los dos mundos son los magos y los adivinos, sacerdotes menores de una subreligión que no conoce barreras geográficas ni confesionales. Pueblan los espacios ilimitados de la credulidad y de la innata necesidad de lo arcano y de lo sagrado que se agita en el hombre. Temidos y buscados, perseguidos y remunerados, son los consoladores generosos, los curanderos eficaces, los profetas infalibles. Aunque preferiblemente y según los tiempos y las circunstancias actúan a escondidas, por lo cual parecen inhallables, están siempre al alcance de la mano: callejean por ciudades y aldeas, entran en las casas, se detienen en las ferias y en los mercados, se sitúan en los cruces de los caminos y a la entrada de las iglesias, siempre dispuestos a ofrecer todos sus remedios, a formular sus predicciones, a realizar sus prodigios.

La literatura medieval nos proporciona largas listas de ese itinerante sacerdocio de la religiosidad popular, cuyas actividades y *especializaciones* eran infinitas: magos, adivinos, encantadores, arúspices, ago-

reros, augures, astrólogos, genetlíacos, matemáticos, brumáticos, tempestarios, prestidigitadores, hechiceros, nigromantes, hidromantes, brujos, horóscopos, *phanatici, dianatici, phitonici,* casi todos con el correspondiente colega femenino: brujas, pitonisas, *ariolae,* ventrílocuas, *herbariae, geneciales, tempestariae, maschae, volaticae* [6]. Con el tiempo, estos profesionales de la magia se multiplican y se ramifican en muchas subespecializaciones, asumiendo nombres nuevos o diversos: *incantatores, physici, vultivoli, immaginarii, coniectores,*

---

[6] Vid. lecturas, pág. 285. Llamar bruja a una mujer libre se consideraba como un delito de difamación y se castigaba con la excomunión y con la obligación de retractarse en público. «Christianus, qui crediderit esse lamiam in speculo, quae interpretatur striga, anathematizandus, quicumque super animam famam istam imposuerit; nec ante in ecclesia recipiendus quam ut idem criminis quod facit, sua iterum voce revocet.» También las leyes barbáricas establecían penas contra cualquiera que *mulierem ingenuam strigam clamaverit aut meretricem.* Poco a poco el arte mágica se configura como profesión específica de la mujer. (Cf. M. Mauss, *Teoria generale della magia e altri saggi,* Torino, 1965, págs. 23 y sigs.; F. Cardini, *o. c.,* págs. 76 y sigs.) En el sínodo de Pavía del año 850, celebrado bajo la dirección de Angilberto, obispo de Milán, aunque se condena genéricamente a la «pestífera estirpe» de magos y adivinos, se habla luego sólo de mujeres, ya que se estaba debilitando la antigua tradición del mago, pero persistía y se afianzaba la figura de la bruja (G. Barni-G. Fasoli, «L'Italia nell'Alto Medioevo», en *Società e Costume,* UTET, Torino, 1971, vol. III, pág. 566), que asumirá las formas y los aspectos más variados, bien conocidos en la triste historia de los procesos y las piras que se encenderán más tarde en Europa. A principios del siglo XI, las leyes del santo rey Esteban de Hungría se hacen cada vez más severas contra las mujeres acusadas de brujería: sorprendidas por primera vez, se les imponía un largo ayuno; la segunda vez se las marcaba con fuego y se las dejaba aún en libertad: «in modum crucis in pectore, in fronte atque inter scapulas, incensa clavi ecclesiastica, domum redeat»; la tercera vez, finalmente, eran enviadas a los tribunales y procesadas: vid. PL 151, 1251-1252.

chiromantici, specularii, salissatores, etc.[7]. Quizá no siempre era fácil distinguirlos de aquella multitud de pordioseros, embaucadores y charlatanes que vagaban vestidos extrañamente o bien medio desnudos, desarmados o armados. Con frecuencia, su denominación es de identificación difícil: se habla de *errones,* de *vagatici,* de *mangones et cotiones,* de *nudi homines;* holgazanes y vagabundos que se las daban de magos, pero sin duda eran también expertos en trampas y hurtos[8].

Una infinidad de temores, de prejuicios y de incertidumbres transformaba a cada individuo en mago y brujo que, digámoslo así, trabajaba por su cuenta y en provecho propio, para proteger a su familia y sus propios bienes o para causar daño a los bienes y a la familia de un enemigo.

La renovación anual del ciclo productivo de la naturaleza estaba ligada a ritos antiquísimos, comunes a las diversas áreas religiosas: las fiestas y las ceremonias que acompañaban los varios trabajos agrícolas, la arada, la siembra, la siega y la vendimia; los ciclos mismos de la vegetación natural y de la reproducción de los animales, tenían como ministros y protagonistas a los interesados mismos; por eso había prácticas individuales y colectivas, ritos domésticos y ceremonias públicas, que se transmitían de generación en generación.

---

[7] Juan de Salisbury, *Polycraticus, de nugis curialium et vestigiis philosophorum*: PL 199, 405-461, y especialmente el cap. 8: *de histrionibus et mimis et praestigiatoribus*; el cap. 10: *qui sint magi*, y el cap. 12: *qui sint incantatores.*

[8] «Item ut isti mangones et cotiones qui sine omni lege vagabundi vadunt per istam terram, non sinantur vagare et deceptiones hominibus agere, nec isti nudi cum ferro, qui dicunt se data sibi poenitentia ire vagantes» (M. G. H., *Capitularia regum francorum,* I, n. 22 [admonitio generalis], c. 79, págs. 60 y sigs.; cf. c. 34, pág. 447, y c. 45, pág. 104).

Ciertas festividades rurales antiquísimas habían entrado en el calendario litúrgico del paganismo romano, y cada año se celebraban las *feriae messis* después de la cosecha de los cereales, las *feriae vindemiales* en septiembre, después de la vendimia, y las *feriae sementivae* en diciembre, durante la siembra. De vez en cuando, los *pontífices* establecían las fechas en que debían celebrarse las *feriae*. Es fácil imaginar la amplia participación popular en estas celebraciones rurales, fiestas de la naturaleza, cuya feracidad aseguraba la existencia del hombre; alegría estacional y, al mismo tiempo, acción de gracias que tenían por objeto atraer sobre los frutos de la tierra las bendiciones del cielo. Todo el mundo campesino estaba directamente interesado e implicado en este tipo de ritos propiciatorios, y ninguna reflexión doctrinal, ninguna norma legislativa habría tenido fuerza para modificarlos y mucho menos para abolirlos por completo.

Ceremonias análogas se desarrollaron muy pronto también en el cristianismo: las Rogativas y las Cuatro Témporas tienen origen y explicación en un mundo agrícola-pastoril y, a pesar del renovado espíritu que las anima, enlazan con los precedentes rituales del mundo romano. Acerca del origen de la disciplina penitencial de las Cuatro Témporas, los liturgistas han formulado varias hipótesis e intentado explicaciones diversas. La más acreditada sigue siendo la de Morin, según la cual el papa Calixto, como refiere el *Liber Pontificalis*, las habría instituido en sustitución de análogas festividades paganas. En vez de los viejos ritos campesinos de las fiestas *messis*, *vindemiales* y *sementivae*, estableció un ayuno con las oraciones correspondientes, que debía observarse el sábado tres veces al año:

> Hic constituit ieiunium die sabathi ter in anno fieri, frumenti, vini et olei secundum prophetiam[9].

Luego, para completar el ciclo anual del ayuno estacional, se añadió el cuarto período de las Témporas de primavera. A través de la psicología de la penitencia y de la práctica del ayuno se trataba de interiorizar y revestir de devoción y compostura un rito que demasiado fácilmente habría reclamado la festiva tumultuosidad de las *feriae vindemiales* o de los *ambarvalia* romanos.

Una sociedad agrícola halla en la naturaleza misma los fundamentos de una teología propia: las plantas, los animales y hasta los hombres tienen días de quietud, de reposo, de fiesta; la fiesta es casi un rescate simbólico del tiempo cotidiano, tiempo de fatiga y de lucha; por eso el tiempo de la fiesta se torna sagrado, litúrgico, y, estando inspirado en la alternancia anual de las estaciones, que se repiten puntualmente en las mismas fechas, es también un tiempo cíclico. En las mitologías populares, como en las religiones positivas, el tiempo litúrgico es siempre cíclico: un retorno, un repetirse, un rehacerse continuo. Y para las mismas fechas hay siempre los mismos ritos, los mismos gestos cultuales, las mismas fórmulas sagradas, que marcan los momentos cotidianos y entran ya como componentes naturales en la alternancia del tiempo cotidiano y del tiempo litúrgico. La religiosidad popular, que reviste y determina con interés inmediato el presente, que vive, por decirlo así, la cotidianidad de la existencia, es ajena a visiones escatológicas, a felicidades y recompensas sujetas a dilación en el tiempo. La esca-

[9] G. Morin, «L'origine des Quatre-temps», en *Revue Bénédictine*, 1897, pág. 337; cf. M. Righetti, *o. c.*, II, págs. 30 y sigs., y la bibliografía allí citada.

tología cristiana, orientada hacia un futuro inasible, tenía que romper forzosamente aquella circularidad y proponer un tiempo lineal, infinito, irreversible: las expectaciones milenaristas, en efecto, sólo se hacen más vehementes cuando fenómenos extraordinarios aseguran su realización inmediata.

En la práctica, la Iglesia debió absorber no poco de aquel ritualismo semi-mágico, tan congenial a las exigencias religiosas de la masa. En una época todavía ampliamente pagano-bárbara, en un sistema social formado esencialmente por belicosos guerreros y por siervos de la gleba y colonos, tampoco las expresiones religiosas podían dejar de reflejar sus exigencias, su mentalidad. La liturgia y las prácticas de devoción expresaban el tiempo y la sociedad a los que estaban destinadas: los juicios de Dios, las ordalías, los exorcismos, las Rogativas, la Misa, la administración de los diversos sacramentos y hasta la misma práctica penitencial tienen un ritual oficial en el que se indican con precisión los protagonistas, los ministros, las fórmulas y todo el ceremonial penitente. Si, por una parte, nos hallamos frente a manuales de disciplina eclesiástica y de normas litúrgicas, por otra tenemos la documentación y la confirmación de cuanto hemos dicho hasta ahora.

El rito exorcístico no carecía de gestos casi de brujería: san Agustín recomendaba la *exsufflatio* sobre el endemoniado porque, comenta un autor antiguo, *increpationis signum est vel indignationis, et quasi quaedam subsannatio et irrisio* [10], y debía de constituir un momento de particular emoción en el público. Esta actividad terapéutica, que en su tiempo había impresionado incluso a Celso, no era una profesión privada

[10] Cf. E. Martène, *o. c.*, I, 36 B.

ejercida con afán de lucro, sino una ceremonia deliberada y oficial, no privada de espectacularidad, que debía excitar enormemente la imaginación popular con su ritual y sus fórmulas execratorias e intimidatorias, de gran efecto y de fuerte sugestión [11]. En los exorcismos y en los conjuros era difícil distinguir dónde acababa la fórmula mágica del hechicero y comenzaba la plegaria del sacerdote.

Los juicios de Dios y las diversas ordalías tenían como base la fe en la intervención mágica de la divinidad: en consecuencia, se tenía el temor supersticioso de que el resultado fuera alterado o invertido con artes mágicas. El *Edictum Rothari* se preocupa de que el campeón que entra en el campo no esconda bajo la armadura *herbas, quod ad maleficias pertenit,* o *alias tales similes res* [12]. Sobre la legitimidad y la conveniencia de tal procedimiento, las opiniones no eran concordes: Incmaro de Reims defiende los juicios de Dios

[11] Cf. A. D. Nock, *La conversione. Società e religione nel mondo antico*, trad. it., Laterza, Bari, 1974, pág. 83. Para algunas fórmulas de exorcismo, vid. lecturas, págs. 297-299; cf. además A. M. di Nola, *La preghiera dell'uomo*, Parma, 1963, págs. 538 y sigs.

[12] «Nullus camphio praesumat, quando ad pugnando contra alium vadit, herbas quod ad maleficias pertenit, super se habere, nec alias tales similes res» (*Edictus ceteraeque Langobardorum leges*, ed. F. Bluhme, Hannoverae, 1870. Vid. lecturas, pág. 268, n. 28). Cuando en las competiciones deportivas un campeón tenía mala suerte, en seguida se pensaba en encantamientos y en talismanes. Cuenta Casiodoro, a propósito de un auriga que vencía demasiado a menudo en las carreras de caballos, que «frequentia palmarum eum faciebat dici maleficum», y añade: «necesse est enim ad perversitatem magicam referri, quando victoria equorum meritis non potest applicari» (*Variae*, III, 51: M. G. H. [ed. Th. Mommsen, 1894]). El secretario de Teodorico somete a proceso a dos individuos que estaban considerados «artis sinistrae iam diu contagione pollutos» (*ibid.*, IV, 22 y 23).

y sostiene que la cristiandad los había practicado desde antiguo. Según el obispo, los juicios del agua y del fuego tenían antecedentes en el diluvio, que salvó a los buenos en el Arca de Noé (la Iglesia), y en el fuego, que destruyó a Sodoma y Gomorra [13]. Agobardo de Lión, en cambio, ataca duramente a los que pretenden descubrir la verdad con el fuego, con el agua o mediante un duelo, y compara con la idolatría la confianza que se tiene en estas cosas:

> Nunc autem error invalescendo tam perspicuus factus est, uti idololatriae vel Anthropomorphitarum haeresi propinquum aut simile sit adorare figmenta, et spem in eis habere [14].

Mientras que Carlomagno tolera las ordalías, en las que tiene confianza, Lotario y Liutprando van asumiendo una actitud de desconfianza respecto a los juicios de Dios y se muestran propensos a abolirlos [15]. Durante todo el siglo X, no obstante, se aceptaron estas prácticas y se celebraron sínodos que las reglamentaron, distinguiendo el caso del *ingenuus* que se purifica mediante juramento, y del *servus* sujeto a la ordalía. Se conservan los rituales y las fórmulas que regulan estas prácticas, las cuales se multiplican y se repiten: se trata de una liturgia —como dice Delaruelle—, que ya no es el cumplimiento de funciones, sino aumento de precauciones, que ha dejado de hablar a Dios para dirigirse a las sensibilidad de los hombres y crear un

---

[13] Incmaro de Reims, *De divortio Lotharii et Tetbergae*: PL 125, 659 y sigs.

[14] Agobardo de Lión, *De divinis sententiis digestus*, 33: Corp. Christ., ser. lat., n. 52, págs. 31 y sigs.

[15] Sobre el tema, cf. P. M. Arcari, *Idee e sentimenti nell'alto medioevo*, Milano, 1963, págs. 759 y sigs.

mundo de ilusión [16]. El proceso barbárico asume el carácter de un rito bárbaro en el que la Iglesia se ve obligada a participar. Antes los bárbaros juraban sobre las armas [17]; convertidos al cristianismo, juran sobre el altar o sobre los santos [18]. Sus duelos, que antes eran decididos por Odín, son ahora decididos por el Dios cristiano.

2. El hombre y la naturaleza. Taumaturgos y curanderos. Aríolos y tempestarios. Medicina y magia

El hombre medieval acepta y vive el sacramentalismo cristiano, especialmente en las formas más vistosas y espectaculares, por más cercanas a sus exigencias espirituales y materiales, sin renunciar totalmente al ritualismo mágico que le es congenial. Celebra en la iglesia todas las festividades, que recuerdan los divinos misterios de la Salvación, pero acude en masa a los ritos nocturnos junto a los templetes y capillas votivas, al pie de los árboles *sanctivi* [19], junto a los manantiales

[16] E. Delaruelle, *La piété populaire*, etc., *o. c.*, pág. 317. Para los rituales de las ordalías vid.: P. Browe, *De ordaliis*, Romae, 1932 (Pont. Univ. Gregoriana, Textus, series theologica IV y XI); Patetta, *Le ordalie*, Torino, 1890; H. Nottarp, *Gottsurteile*, Bamberg, 1949.

[17] Fredegario, *Chronicon*, 74: PL 71, 652-653.

[18] Greg. de Tours, *Historia francorum*, III, 14, y IX, 20 (M. G. H., *Script. rer. merov.*, t. I, pars II, fasc. I, pág. 111, y fasc. II, pág. 440).

[19] En el año 727, Liutprando condena a un fuerte castigo «a quien haya adorado un árbol que los rústicos llaman *sanctivus*»: *Liutprandi leges*, c. 84, en *Edictus ceteraeque Langobardorum leges*, a cargo de F. Bluhme, Hannoverae, 1870, pág. 117. También en la literatura eclesiástica se habla a menudo de *arbores fanaticos*, de *arbores, quos sacros vocant*, rodeados de especial veneración, por lo que, incluso cuando se secaban, no se osaba

y piedras o a la orilla de los ríos donde, desde tiempo inmemorial, se habían reunido siempre los antepasados. Considera válida y busca la protección de los santos y de los ángeles con la misma confianza con la que cree en las antiguas divinidades familiares que, en el pensamiento de los más, sólo han cambiado de nombre [20]. La magia y las supersticiones parecen casi los

---

hacer de ellos leña para quemar: «Nam illud quale est, quod si arbores illae, ubi miseri homines vota reddunt, ceciderint, nec ex eis ligna ad focum sibi deferunt? Et videte quanta stultitia est hominum, si arbori insensibili et mortuae honorem impendunt, et Dei omnipotentis praecepta contemnunt» (en M. G. H., *Script. rer. merov.*, IV, pág. 70). También Cesáreo de Arles recordaba a sus fieles: «Et ideo quicumque in agro suo, aut in villa, aut iuxta villam aliquas arbores, aut aras, vel quaelibet vana habuerit, ubi miseri homines solent aliqua vota reddere; si eas non destruxerit atque succiderit, in illis sacrilegiis, quae ibi facta fuerint, sine dubio particeps erit... arbori enim mortuae honorem impendunt, et Dei viventis praecepta contemnunt; ramos arboris non sunt ausi mittere in focum, et se ipsos per sacrilegium praecipitant in infernum». El pueblo cultivaba y custodiaba celosamente estos árboles. «Et si aliquis Deum cogitans aut arbores fanaticos incendere aut aras diabolicas voluerit dissipare atque destruere, irascuntur et insaniunt, et furore nimio succenduntur» (*Sermo* LIII, 1-2, Corpus Christ., series lat., CIII, págs. 233 y sigs.). El concilio de Nantes recomendaba: «Summo studio decertare debent episcopi, et eorum ministri, ut arbores daemonibus consecratae quas vulgus colit, et in tanta veneratione habet, ut nec ramum nec surculum inde audeat amputare, radicitus excidantur, atque comburantur» (citado por Burcardo, PL 140, 834). En tiempos de Romualdo I (662-687) se celebraba públicamente el culto a un árbol considerado sagrado: vid. *Vita s. Barbati*. El concilio de Auxerre del 587 (can. 3) establecía: «nec inter sentes, aut ad arbores sacrivos vel ad fontes vota exsolvere» (licet). Carlomagno, en el año 794, ordena destruir los árboles y quemar los bosques en los que se celebraban ritos paganos: en M. G. H., *Leges*, sect. II, t. I, Hannoverae, 1881, páginas 77 y 58.

[20] En la veneración de los ángeles, devoción, fantasía y reminiscencias paganas multiplicaban su número y sus funciones; un

aspectos fundamentales de este período, y han alimentado una bibliografía enorme y varia. Suscita siempre interés y curiosidad, y no sólo en el estudioso de ciencias históricas y religiosas, la historia de la magia, de las supersticiones, del demonismo medievales con los frecuentes *revivals* que de vez en cuando se encendieron y propagaron de siglo en siglo [21].

Para esta investigación nuestra *sobre el terreno* nos interesa recoger aquellos testimonios y aquella documentación que, si por una parte pueden también enriquecer y ampliar cronológicamente el conocimiento de las tradiciones populares y del folclore, por otra nos permiten comprender mejor y, en lo posible, definir los aspectos y las expresiones de lo que en sentido

---

capitular de Carlomagno del año 789, recordando las decisiones del concilio de Laodicea, establecía: «Ut ignota angelorum nomina nec fingantur, nec nominentur, nisi illos quos habemus in auctoritate: id sunt Michael, Gabriel, Raphael» (M. G. H., *Capitularia regum franc.*, I, n. 22 [admonitio generalis], c. 16, página 55; vid. c. 16, pág. 399, y c. 19, pág. 365). Pero el pueblo conocía e invocaba otros nombres de ángeles: Uriel, Raguel, Tibuel, Adinus, Tubuel, Sabaoc, Sinuel o Simiel, Tobiel o Tubuas, nombres que, por su sabor judaico, asumían un especial valor mágico. Más tarde se vuelve de nuevo sobre la prohibición de invocar estos nombres: «De ignotis angelorum aliquorumque sanctorum nominibus, ut non recitentur» (Gerardo de Tours, *Capitula*, III: PL 121, 764; cf. también M. G. H., *Epistolae merov. et karolini aevi*, I, t. III, pág. 321).

[21] Lo escrito sobre estos temas es amplísimo; a título indicativo se puede citar: L. A. Muratori, *Antiquitates italicae medii aevi;* Dissertatio LIX, 65-78, t. V, Milano, 1741; L. Thorndike, *A history of magic and experimental science*, vol. 2, New York, 1923; para la magia en Oriente: H. J. Magoulias, «The lives of Byzantine Saints as sources of data for the history of Magic in the VI-VII sec. d. C.», en *Byzantion*, 57 (1967), págs. 228 y sigs.; H. A. Kelly, *La morte di Satana*, trad. it., Milano, 1969; A. M. di Nola, *Inchiesta sul diavolo*, Bari, 1979, y la bibliografía citada en las págs. 183 y sigs. También F. Cardini, *o. c.*, págs. 103-141, proporciona abundantísimas indicaciones bibliográficas.

genérico es la religiosidad popular. Se trata, en otros términos, de seguir más de cerca aquel lento y complejo fenómeno de ósmosis o, si se quiere, de sincretismo religioso, entendido como encuentro, adaptación a menudo inadvertida, fusión de experiencias diversas y de actitudes naturales del hombre frente a lo sagrado [22].

El *Indiculus superstitionum et paganiarum*, al que nos hemos referido antes, muchas colecciones de leyes canónicas y gran cantidad de literatura homilética nos ponen ante un pueblo —y no siempre se trata de *mulierculae* o de *idiotae*— atento al movimiento de los astros, al vuelo de las aves, al relincho de los caballos; un pueblo que observa los excrementos de los bueyes, los fuegos que se encienden en los campos, la llama que salta al frotar dos leños; que se desespera ante el hijo aquejado por ataques epilépticos o permanece vacilante frente al nacimiento de un nuevo hijo (una boca más que alimentar y una potencial fuerza de trabajo que el fisco se apresura a usurpar); un pueblo que traza surcos en torno a las aldeas para impedir la entrada a los espíritus malignos y a las brujas, que observa cuidadosamente la paja sobre la que se tenderá de noche para descansar, y que lleva a su campo ídolos y piedras para que vigilen sus lindes y protejan sus trabajos. En estas *paganiae* se transparenta un cuadro rural y afloran estructuras sociales que nos hacen ver la ininterrumpida cadena de influencias entre hombre y ambiente, entre ambiente y fenómenos naturales, entre hombres y animales que viven en confrontación continua

22 Cf. H. Kuhn, «Das Fortleben des germanischen Heidentums nach der Christianisierung», en *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'Alto Medioevo*, en Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XIV, Spoleto, 1967, páginas 743-757.

con las fuerzas de la naturaleza. No siendo capaz de dar una respuesta racional, y mucho menos científica, a los fenómenos naturales, el hombre busca y da una respuesta teológica, que traduce concretamente en una serie de actos rituales propiciatorios, en los que pone toda su esperanza, ya provenga de un sacerdote, o bien de un mago, un brujo, un adivino, todos dispuestos a sugerir, para cada circunstancia, las fórmulas y las oraciones necesarias, junto con los remedios y los instrumentos adecuados. Resurge así todo un complejo de técnicas, de mentalidades y creencias que no pertenecen al paganismo oficial, contra el que se habían dirigido en primer lugar la patrística de los primeros siglos y luego toda la actividad pastoral sucesiva.

La credulidad popular y la precariedad de una vida constantemente sometida al terror de peligros y calamidades, hacían así que magia y artes adivinatorias, en todas sus infinitas articulaciones, prosperasen paralelamente al aumento y al rigor de las sanciones y de los castigos contra los... adeptos a las labores. Ya san Agustín denunciaba su amplia presencia entre el pueblo:

> Multos ergo visurus es ... remedia sacrilega alligantes, praecantatoribus vel mathematicis vel quarumlibet impiarum artium divinatoribus deditos [23],

mientras que los más antiguos sínodos ordenaban que fueran expulsados de la comunidad de los fieles todos los que practicaban las artes mágicas:

> Auguriis vel incantatoribus servientem a conventu Ecclesiae separandum praecipimus, similiter et iudaicis superstitionibus vel feriis inhaerentem [24].

---

[23] Agustín, *De cathech. rudibus*, 25, 48: Corp. Christ., ser. lat., n. 46, pág. 171.

[24] Mansi, XI, 538.

También las leyes de los bárbaros, por influencia eclesiástica, se hacen cada vez más severas contra los magos y adivinos de todo género; los capitulares carolingios abundan en disposiciones al respecto: a los obispos se les recomendaba hacer cada año una visita de investigación por las respectivas circunscripciones para buscar y castigar a cuantos ejercían las artes mágicas; a los arrestados que prometían enmendarse se les imponía una multa y, si no estaban en condiciones de pagarla, eran entregados a la Iglesia como siervos y esclavos; pero a los que eran sorprendidos en su actividad se los podía matar, y sus cadáveres eran arrojados fuera de la ciudad [25]. Las colecciones canónicas preveían, además, toda una serie de penitencias o de penas pecuniarias, según los casos y los *ordines* a que pertenecían los culpables. Los castigos no afectaban sólo a los magos y a los adivinos, sino también a todos los que acudían a consultarlos, llegando hasta limitar su capacidad jurídica: no podían, en efecto, declarar en las causas judiciales ni como testigos de la acusación ni de la defensa:

> malefici, venefici et qui ad sortilegos magosque concurrerint, nullatenus erunt ad accusationem vel ad testimonium admittendi [26].

A mediados del siglo x, el papa León VII, escribiendo a Gerardo, obispo de la iglesia lauriacense de Hungría, ratifica las sanciones eclesiásticas contra encantadores y augures. Si los culpables no querían someterse a las penitencias prescritas, *humanis subiaceant legibus* [27].

---

[25] «Vaticinatores qui se futura denuntiant scire, caesi de civitate iactentur» (M. G. H., *Leges*, sect. I, t. 1, pág. 245).

[26] Isaac de Langres, *Canones*, VII, 3: PL 124, 1098.

[27] F. Gaude, *Bullarium romanum*, t. I, pág. 392.

En las leyes represoras de la magia se menciona con frecuencia a los *arioli* y los *tempestarii*. Los «aríolos», explican Isidoro de Sevilla y Rábano Mauro, se llaman así porque recitan oraciones nefandas alrededor de las aras de los ídolos y ofrecen sacrificios funestos, después de lo cual transmiten las respuestas de los demonios [28]. Por los episodios referidos por Gregorio de Tours parece más bien que los aríolos tenían la función de curanderos, a los cuales se recurría en los casos graves y urgentes. Durante la propagación de una peste, un muchacho, contagiado, está ya a punto de morir; los familiares llaman en seguida al aríolo, que acude muy pronto con el saquito de los instrumentos profesionales:

> Ille vero venire non differens accessit ad aegrotum et artem suam exercere conatur. Incantationes immurmurat, sortes iactat, ligaturas collo suspendit, promittit vivere quem ipse mancipaverat morti [29].

Naturalmente, todo es inútil. Otro episodio análogo se desarrolla en el campo. También aquí asistimos a la pronta llegada de estos curanderos. Una mujer, al volver del trabajo en el campo bajo un sol abrasador, cae súbitamente al suelo afectada de afasia. Los familiares llaman a los aríolos, que sacan las habituales filacterias y yerbas mágicas:

> interea accedentibus ariolis, ac dicentibus eam meridiani daemonii incursum pati (se trataba, en efecto, de una insolación) ligamina herbarum atque incantationum verba proferebant [30].

---

[28] Vid. lecturas, pág. 285.

[29] Greg. de Tours, *De mirac. s. Iuliani*, II, 46 (M. G. H., *Script. rer. merov.*, t. I, pars II, pág. 132).

[30] Greg. de Tours, *De mirac. s. Martini*, IV, 36 (M. G. H., *Script. rer. merov.*, t. I, pars II, págs. 208 y 209). Incluso para

Tampoco en este caso mejora la enferma; sólo sanará cuando le unjan los labios con aceite sacado de la lámpara que ardía sobre el sepulcro de san Martín.

Los tempestarios, en cambio, pertenecían a la familia de los magos llamados *maléficos*. Se creía que con sus encantamientos eran capaces de provocar tempestades y huracanes imprevistos, naturalmente después de una compensación adecuada, en perjuicio de alguien cuyos campos devastaban. En una sociedad en que la seguridad económica y casi todos los recursos para la supervivencia se basaban en las cosechas agrícolas y en los frutos de la tierra en general, es fácil imaginar el terror que se tenía a estos tempestarios, a quienes, especialmente cuando se aproximaba la siega del trigo y de los otros cereales, se hacían generosos donativos. Colonos y señores rurales se apresuraban a estipular algo así como una póliza de seguros, obligándose a pagar anualmente un canon en especie o en dinero (*canonicum*) a los tempestarios para que mantuviesen lejos de los campos la lluvia y el granizo. La leyenda pretendía que, durante estos temporales provocados por encantamiento, mercaderes y acaparadores venían de una tierra lejana (*Magonia*) navegando en barcos aéreos que volaban entre las nubes. Al llegar a los campos devastados, aterrizaban; cargaban a bordo los cereales, cuyo precio pagaban a los tempestarios, y partían de nuevo por el aire hacia su patria. Agobardo cuenta la aventura de uno de estos OVNIS medievales, del que desembarcan cuatro astronautas, tres hombres y una mujer, que todos, naturalmente, aseguran haber visto.

---

las imprevistas manifestaciones de locura, que en general se consideraban posesiones diabólicas, se llamaba a los aríolos y a los hechiceros: Greg. de Tours, *De mirac. s. Martini*, I, 26 y 27 (M. G. H., *Script. rer. merov.*, t. I, pars II, pág. 151).

El obispo de Lión se burla de la ingenuidad de tantos papanatas *nobiles et ignobiles, urbani et rustici, senes et iuvenes,* que *in talibus ex parte magnam spem habent vitae suae, quasi per illos vivant;* les reprocha ásperamente el ser más generosos con los tempestarios que con la Iglesia: pagan gustosamente el *canonicum* a charlatanes que no tienen ningún poder sobre los elementos naturales, y luego remolonean tanto para pagar los diezmos prescritos o para llevar las primicias de sus cosechas al sacerdote, que puede rezar por ellos. De todos modos, Agobardo admite que puede haber hombres, como los profetas, que con sus plegarias pueden conseguir la lluvia o hacer que caiga fuego o granizo [31].

En la liturgia oficial se había establecido muy pronto la costumbre de encargar misas o para obtener lluvia o para conjurar las calamidades naturales que podían comprometer las cosechas agrícolas. El sábado santo, después de la gran letanía de todos los santos, tres presbíteros bendecían tres cirios y los colocaban junto al altar; estaban destinados a mantener lejos las fulguraciones, los rayos y las demás calamidades naturales [32].

En los ambientes rurales, para obtener la lluvia en tiempo oportuno se recurría a una práctica más bien complicada y bastante espectacular, en que las mujeres eran protagonistas exclusivas [33].

---

[31] Vid. lecturas, pág. 277 s. Las leyes estatales fueron muy severas con los tempestarios. «Malefici vel inmissores tempestatum, qui quibusdam incantationibus grandines in vineis messibusque inmittere peribentur... ubicumque... repperti fuerint vel detecti, ducentenis flagellis publice verberentur et decalvati deformiter decem convicinas possessiones circuire cogantur inviti, ut eorum alii corrigantur exemplis» (*Lex Visigoth.*, VI, 2, 4: M. G. H., *Leges*, sect. I, t. I, pág. 259).

[32] E. Martène, *o. c.*, III, 415 CD.

[33] Vid. lecturas, pág. 269, n.º 33.

Todas estas usanzas y tanta ingenuidad en la gente, que participaba en estos ritos, o acudía confiada a consultar a magos, adivinos, aríolos y encantadores, no podían dejar de parecer a los ojos del clero supervivencias del paganismo, formas persistentes de idolatría, sacrílegos honores rendidos al diablo, instigador o protagonista invisible de todos estos sacrificios, que prosperaban tranquilamente en las ciudades y en el campo y con frecuencia se desarrollaban incluso en las cercanías de las iglesias. Los testimonios que tenemos nos dicen que aquellos taumaturgos o charlatanes no vivían relegados y escondidos en lugares secretos: llegado el caso, los hemos visto siempre dispuestos, siempre al alcance de la mano. Tampoco eran, como podría pensarse, forzosamente paganos los que se dedicaban a estas artes mágicas. Cuando Juan Crisóstomo reprendía a sus fieles por llevar «ligaduras» y filacterias o por recurrir con tanta facilidad a los encantamientos, aquéllos se asombraban y no comprendían el motivo del reproche. Seguros de excusarse con una buena razón, hacían observar al obispo: *Christiana est mulier haec excantans, et nihil aliud loquitur, quam nomen Dei*[34]. Los fieles se colgaban al cuello, o se ataban a los brazos y a las piernas toda clase de escapularios y amuletos, y los llevaban con mayor confianza y devoción cuando se los compraban a los sacerdotes, que les tranquilizaban asegurándoles que se trataba de *res sancta* y que contenían *lectiones divinae*.

Es difícil decir si todos los curanderos y maléficos de que tenemos noticia eran sólo laicos o pertenecían de algún modo al *ordo clericorum* o *monachorum*. Vemos a uno de éstos, Desiderio, que anda por las calles de Tours llevando *cucullam ac tunicam in pilis ca-*

[34] Juan Crisóstomo, *Cathech.* II, 5: PG 49, 240.

prarum; ayuna, hace prodigios y goza de amplio crédito popular, a pesar de que los resultados de sus intervenciones y los efectos de sus terapias eran en general desastrosos. Sin embargo, la *rusticitas populi multa* se apiñaba junto a él para ponerle ante los pies a ciegos, lisiados y enfermos en tal cantidad que Desiderio había tenido que recurrir a la colaboración de ayudantes, junto con los cuales sometía a los desdichados enfermos a tales encantamientos, tracciones y manipulaciones dolorosas, que más bien servían para acelerar su muerte[35]. Pero el prestigio del taumaturgo no menguaba.

Quizá podamos hacernos una idea de estos curanderos itinerantes si tenemos presente un fenómeno de la iglesia etíope de nuestros días. Aquí los sacerdotes y los monjes son numerosísimos; pero los primeros tienen poca importancia, ya que, siendo el sacerdocio hereditario, cargos y privilegios se transmiten por descendencia directa. Su influencia religiosa o cultural sobre el pueblo es escasísima. En su lugar, está muy extendida una categoría de personas, las llamadas *dabtara,* que no son ni laicos, ni eclesiásticos, ni sacerdotes, ni diáconos, y no encajan, por tanto, en la verdadera jerarquía. Los *dabtara* son los fieles guardianes de la tradición eclesiástica, y por su actividad y su figura recuerdan mucho al Desiderio de Tours mencionado antes: todos sus conocimientos y capacidades están dedicados a la construcción de talismanes, de amuletos y de filacterias de todo tipo y para cualquier circunstancia. El pueblo recurre gustoso a los consejos y a los remedios que los *dabtara* ofrecen a cambio de una limosna, especialmente para todo lo relacionado con

[35] Greg. de Tours, *Hist. franc.* IX, 6: M. G. H., *Script. rer. merov.,* t. I, pars I, fasc. II, pág. 417.

hierbas medicinales y encantamientos diversos, exorcismos y conjuros, que se confían con frecuencia a rollitos de piel en que están escritas fórmulas mágicas, que son retahílas de frases sin conexión lógica, generalmente en lengua *ge'ez*. En consecuencia, están difundidísimas entre los cristianos de Etiopía las prácticas paganas juntamente con muchas usanzas hebraicas heredadas de sus antepasados, gracias a la actividad popular de los *dabtara*. En lo que respecta a los ritos y al culto del cristianismo etíope, sorprende, en efecto, su estrecha relación con prácticas análogas de tradición judaica: el sacerdote, al administrar el bautismo a los niños, practica también la circuncisión; se celebra el domingo, pero también el sábado; está prohibido comer carne de cerdo; finalmente, al poner nombre a los recién nacidos se suele recurrir a la onomástica bíblica [36].

Especialmente las enfermedades orgánicas y los traumas físicos eran la ocasión cotidiana que impulsaba a la gente a consultar a magos y curanderos o a recurrir a la intervención taumatúrgica de un santo particularmente famoso por sus milagrosas curaciones. Las enfermedades, según la mentalidad de la época, eran provocadas por una voluntad ajena al individuo: la etiología de un mal o afección cualquiera no residía en el órgano o en la parte del cuerpo afectada, y el diagnóstico estaba totalmente encaminado a descubrir la causa o el agente externo que había introducido o provocado el mal. Por consiguiente, la terapia consistiría en combatir, alejar o exorcizar este agente externo —ya fuera objeto o persona—. El médico más serio y escrupuloso no podía, al prescribir lociones y medicamentos varios, dejar de re-

[36] J. Leroy, *Le chiese orientali non ortodosse*, en H. Ch. Puech, *Storia delle religioni*, Laterza, Bari, 1977, vol. 10, págs. 154 y sigs., y la bibliografía citada en la pág. 162.

comendar también la aplicación de amuletos y *ligaduras*, que él mismo fabricaba, o de recitar fórmulas mágicas. La práctica de la medicina y la farmacopea de la época estaban muy influidas por la magia. Llamar a un médico, a un mago o a un sacerdote, durante una enfermedad, era indiferente; la elección se decidía, a lo sumo, por experiencias anteriores o por la fama del curandero al que se mandaba llamar.

También para el cristianismo las enfermedades del cuerpo eran en general o el castigo de pecados cometidos, o signo y manifestaciones de la acción del diablo sobre una persona, ejercida directamente mediante la posesión —y casi todas las afecciones neurovegetativas o histéricas eran consideradas como posesiones diabólicas— o mediante los maleficios y los encantamientos de otra persona. En esto, clero y pueblo estaban totalmente de acuerdo. Las fórmulas exorcísticas entraban en los esquemas de la magia terapéutica. Los infinitos milagros narrados por tanta literatura hagiográfica se refieren siempre a curaciones de enfermedades graves, enderezamientos de deformaciones físicas congénitas, liberaciones de peligros naturales. Recientemente, el análisis comparado de la literatura hagiográfica y de la manualística médica ha permitido a una estudiosa francesa comprobar cómo la técnica de muchas curaciones milagrosas corresponde a las prácticas terapéuticas comunes a los médicos de aquella época. La mecánica, digámoslo así, de los milagros realizados sobre el cuerpo, por los modos y los momentos en que se realizan, tiene gran analogía con los sistemas terapéuticos de los *arioli*, *praecantatores*, curanderos y médicos profesionales [37].

[37] Cf. A. Rousselle, «Du Sanctuaire au Thaumaturge: la guérison en Gaule au IV siècle», en *Annales*, E. S. C., 31 (1976), páginas 1085-1105.

Las leyes del Estado, al conceder frecuentes privilegios y exenciones fiscales a profesores y médicos porque «aquellos velan por nuestros estudios y éstos por nuestra salud», habían excluido siempre de este beneficio a los impostores, a los charlatanes y a los diversos exorcistas. Pero ¿estaba el funcionario estatal capacitado para trazar una línea de demarcación neta entre farmacopea y magia, entre la profesionalidad seria y las celebradas capacidades terapéuticas de embaucadores de profesión? También la disciplina eclesiástica y las normas canónicas se movían, a este respecto, en un terreno difícil e irregular: las condenas más bien abstractas y genéricas de sínodos y concilios contra *divinos, incantatores, somniatores, praecantatores,* debían de ser, en la práctica, bastante inoperantes: por una parte, el ceremonial sacramentalista de los rituales de las diversas iglesias y, por otra, el comportamiento de ciertos taumaturgos se mueven en una área indeterminada, siguen una paraliturgia muy afín a las prácticas teúrgicas [38].

3. Lucha contra las «paganiae». El diablo y sus intermediarios

La lucha contra el paganismo, tanto el oficial como el de la mitología popular, era empresa no sólo de las autoridades eclesiásticas, sino también de las políticas. Pero cuando en las fuentes nos encontramos con los términos de *superstitiones, paganiae, idololatria* y otros

[38] Con frecuencia los santos, al hacer el milagro, se comportan casi como los aríolos y los «praecantatores»; San Cástulo pide: «Permitte me ei praecantare, et forsitan recipiet sanitatem» (*Acta martyrii s. Castuli.* Vid. G. Leti, *Miracoli e superstizioni,* en *Miracoli d'Italia,* 1904, vol. II).

semejantes, su significado y su contenido no siempre están claros; el mismo término *superstitio* ¿se refiere a todas aquellas prácticas mágicas y semimágicas entretejidas tanto en la vida pública como en la privada, o tiene más bien el significado de persistencia, de *supervivencia*, de un continuo reaflorar de las antiguas creencias?[39]. ¿Qué sentido tiene esta misma palabra en los decretos de Constantino, en los capitulares carolingios y en los sermones de san Agustín o de Cesáreo de Arles, en los escritos de Rábano Mauro, de Agobardo o de Atón de Vercelli y en las colecciones canónicas?

Los primeros emperadores cristianos habían tenido que legislar en una materia desconocida para sus predecesores: el Estado romano sólo esporádicamente había intervenido en cuestiones religiosas, y no había concebido la conciencia individual como esfera de su jurisdicción que debiera respetar o reglamentar con medidas legislativas. El principio de la libertad religiosa no había tenido expresión en la jurisprudencia romana; las pocas medidas que conocemos contra la práctica de determinados cultos o algunas sectas religiosas habían sido dictadas por motivos de orden público y de seguridad del Estado. Pero, aun vigilando y a menudo reglamentando tal práctica con medidas ordinarias de policía, Roma y el occidente romano se poblaron de religiones y de ritos orientales, que modificaron profundamente la ruda religiosidad latina.

Son de Constantino las primeras leyes que tenemos en materia religiosa, naturalmente a favor de la nueva religión cristiana y de sus sacerdotes, y, por consiguien-

[39] Vid. sobre esto las observaciones de E. Dupré Theseider en su discurso de clausura de la semana de estudio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo de Spoleto, XIV, 1967, *o. c.*, páginas 854 y sigs.

te, contra las viejas prácticas paganas y el antiguo sacerdocio. Es del año 319 el decreto que prohíbe el ejercicio de la aruspicina, amenazando con la hoguera al arúspice y con la confiscación de sus bienes y la deportación a una isla a quien lo consulte [40]. Pero, frente a este inicial rigor, surgen pronto las contradicciones, las incertidumbres y las vacilaciones por parte del legislador, que coincide con el imperial catecúmeno, con el neófito que tarda en separarse de su pasado religioso. Con otro decreto del mismo año, confirmando la condena y los castigos contra los arúspices y los sacerdotes con sus colaboradores, que van por las casas y *sub praetextu amicitiae* practican sus ritos, el emperador introduce distinciones en materia de prácticas mágicas, según que se lleven a cabo en privado y como en la clandestinidad, o bien públicamente y a la luz del sol; en este caso se permite incluso ofrecer sacrificios en los altares y frecuentar los templos: *nec enim prohibemus praeteritae usurpationis officia libera luce tractari* [41]. También están permitidas tales prácticas cuando se proponen un fin útil y no están dirigidas contra nadie, para salvar las cosechas del campo o para obtener la curación de los enfermos, *ne divina munera et labores hominum sternerentur* [42]. Son explícitamente recomendadas cuando se dirigen a conjurar daños y peligros que amenazan al palacio imperial o a las obras públicas;

---

[40] *Cod. Theod.* IX, 16, 1.

[41] *Cod. Theod.* IX, 16, 2.

[42] «... Nullis vero criminationibus implicanda sunt remedia humanis quaesita corporibus, aut in agrestis locis, ne maturis vindemiis metuerentur imbres aut ruentis grandinis lapidatione quaterentur, innocenter adhibita suffragia, quibus non cuiusque salus aut existimatio laederetur, sed quorum proficerent actus, ne divina munera et labores hominum sternerentur» (*Cod. Theod.* IX, 16, 3).

en este caso, no sólo se debe consultar a los arúspices, sino que el emperador desea que le sea comunicada por escrito la respuesta [43]. En definitiva, Constantino, mientras expresa el deseo de que todos abandonen «los templos del engaño» para entrar «en la casa radiante de la vida», como dice Eusebio, sigue convencido de la eficacia y de la necesidad de los sacrificios a los dioses y de la validez del arte mágica; sólo subsiste la prohibición de las prácticas domésticas, porque escapan al control del Estado y porque, en general, van dirigidas a provocar daños a los demás o son ocasión para cometer actos inmorales [44]. La ley misma, al establecer penas severísimas contra magos y arúspices y al asimilar la magia a la superstición, admite que hay una magia buena, que puede favorecer tanto al individuo como al Estado, y una magia mala. Cuando Constantino hizo eliminar de sus monedas la imagen del Sol, que desde Aureliano era el dios del imperio, se apresuró a consultar a un astrólogo para que le leyese el horóscopo de la nueva capital.

Las autoridades eclesiásticas, por su parte, fueron más coherentes y severas en la lucha contra todas las prácticas supersticiosas, procedentes del paganismo romano o del judaísmo, ambos incluidos en una misma condena. Pero, más que poner en duda su eficacia, pocas

---

[43] «Si quid de palatio nostro aut de caeteris operibus publicis degustatum fulgore esse constiterit, retento more veteris observantiae, quis portendat, ab haruspicibus requiretur, et diligentissime scriptura collecta ad nostram scientiam referatur; caeteris etiam usurpandae huius consuetudinis licentia tribuenda, dummodo sacrificiis domesticis abstineant, quae specialiter prohibita sunt» (*Cod. Theod.* XVI, 10, 1).

[44] «Eorum est scientia punienda et severissimis merito legibus vindicanda, qui magicis artibus aut contra hominum moliti salutem aut pudicos ad libidinem deflexisse animos detegentur» (*Cod. Theod.* IX, 16, 3).

veces negada, las condenaban porque se creía que su autor e inspirador era el diablo. Satanás y la multitud de demonios que pueblan el universo son los protagonistas en la historia de la religiosidad medieval; la fe en su presencia real está en la base de la enseñanza eclesiástica e invade toda la literatura doctrinal y hagiográfica. Las infinitas *Vitae Patrum* y obras como los *Dialogi* de Gregorio Magno para Occidente y el «Prado Espiritual» de Sofronio y Juan Mosco para Oriente, son la crónica cotidiana de las empresas de los demonios. Éstos se hallan en todas partes y son la fuerza motriz y las potencias maléficas que perturban los acontecimientos de los hombres y de la naturaleza. Los ídolos que adoraban los paganos no son sino los demonios, que empujan a los cristianos al mal (*idola gentium sunt daemonia*)[45]. El cristianismo, en el pensamiento patrístico, es la antítesis de la idolatría, esto es, del demonio.

Acerca de la realidad física de Satanás, san Agustín piensa como Apuleyo, y discute sobre la naturaleza y la capacidad de los demonios[46]; pueden trastornar no sólo el corazón y la mente de los hombres, sino también sus

[45] «Hi spiritus sub statuis atque imaginibus consecrati delitescunt. Hi afflatu suo vatum pectora inspirant, extorum fibras animant, avium volatus gubernant, sortes regunt, oracula efficiunt, falsa veris semper involvunt, nam et fallentur et fallunt, vitam turbant, somnos inquietant, irrepentes etiam spiritus in corporibus occulte mentes terrent, membra distorquent, valetudinem frangunt, morbos lacessunt, ut ad cultum sui cogant, ut, nidore altarium et rogis pecorum saginati, remissis quae constrinxerant curasse videantur» (Cipriano, *De idolorum vanitate*: PL 4, 574-575); las convicciones de los escritores eclesiásticos se convertirán en doctrina oficial de la Iglesia, que durará toda la Edad Media y las épocas sucesivas.

[46] Largos pasajes de las obras de san Agustín relativos a Satanás están recogidos en Burcardo, PL 140, 844-851.

cuerpos cuando toman posesión de ellos; pueden tener relaciones sexuales con las mujeres: Juan Crisóstomo y Juan Casiano tratan ampliamente sobre la erótica demoníaca y se preguntan si de tales acoplamientos pueden nacer hijos [47].

Campo de acción preferido por los demonios son los eremitorios y los monasterios: anacoretas y monjes ven constantemente turbadas sus meditaciones y sus visiones por la presencia casi corpórea del diablo, con el que chocan no sólo espiritual, sino también físicamente. Quien lo ha visto nos ha dejado una descripción generalmente espantosa y repugnante. Algunos lo han presentado con dimensiones gigantescas; otros han visto a un horrible enano: «tenía pequeña estatura, cuello delgado, rostro demacrado, ojos negrísimos, frente arrugada y fruncida, nariz en punta, boca saliente, labios hinchados, barbilla puntiaguda, barbas de chivo, orejas picudas y peludas, pelo hirsuto, dientes caninos, cráneo en forma de pera, vientre inflado, joroba en la espalda, muslos lacios» [48]. Más de una «Regla» recomendaba a los religiosos desconfiar de las visitas de personas desconocidas e incluso familiares: siempre podía tratarse de una visita del diablo transformado en la persona de un pariente [49].

En la fantasía popular había también diablos buenos, alegres y enredosos como los duendes y los gnomos de la mitología germánica, siempre dispuestos a las burlas y a las bromas; con este tipo de diablillos se podía llegar fácilmente a buenos acuerdos y obtener

---

[47] Juan Crisóstomo, *Hom. XXII in Genesim*: PG 53, 185-196; Juan Casiano, *Collationes*, VIII, 21: PL 49, 755 y sigs. Más tarde la cuestión volverá a ser tratada y discutida incluso por santo Tomás, que dará una solución propia: vid. PL 49, 756, nota C.

[48] Guiberto de Nogent, *De vita sua*, etc., o. c., pág. 57.

[49] Vid. lectura XVI, pág. 294.

de ellos fáciles ayudas [50]. Pero con los demonios declaradamente perversos y malvados, que buscaban la ruina física y espiritual del hombre, no había más defensa que la protección de los santos taumatúrgicos ni más remedio que los potentes exorcismos de la Iglesia. Para el clero, todos los que ejercían las diversas artes mágicas eran intermediarios de Satanás: por eso, consultar a aríolos, adivinos, encantadores, arúspices, y pagar sus prestaciones era lo mismo que pactar con el diablo o rendirle un honor sacrílego. Había quien creía poder engañar al diablo haciéndole falsas promesas, dispuesto a retractarse de todo o a reparar luego con un oportuno arrepentimiento el sacrílego pacto, en el cual el precio que solía pagarse era la perdición del alma. Pero el *Engañador* por excelencia sabía tomar sus precauciones para no dejarse engañar, y no se fiaba de los juramentos de los cristianos. Incmaro de Reims animó y, en cierto modo, dramatizó escénicamente estos pactos con el diablo: un cristiano, con la mediación de un mago, del que exhibe una carta de recomendación, se presenta a Satanás para pedirle ayuda a cambio de renegar de su propia fe. El Maligno, siempre dispuesto a husmear el engaño, exige una abjuración formal, debidamente firmada; un verdadero contrato escrito, que pueda exhibirse en caso de disputas, pero especialmente para hacerlo valer a la hora del Juicio [51].

Los diablos llegaban a ser así los personajes indispensables de relatos extraordinarios, absurdos y desconcertantes, de los que nosotros, los modernos, no somos ya capaces de comprender la fuerza de sugestión que tenían para oyentes fácilmente inclinados a lo ma-

[50] Vid. lectura, pág. 267, n.º 21.
[51] Vid. lectura XVII, pág. 294.

ravilloso. La literatura homilética y hagiográfica documenta el paso de lo maravilloso pagano a lo cristiano. Toda esta producción popular se distingue por la falta total de profundización teológica, y manifiesta una absoluta desatención a lo sobrenatural, sustituido ahora por lo maravilloso, lo pavoroso, lo diabólico. Todo lo que el hombre hace en disconformidad con la disciplina eclesiástica es diabólico, especialmente cuando, para superar sus dificultades o para vencer los males físicos o morales, en vez de pedir ayuda a la Iglesia y a sus ministros, confía más en la consulta de magos y adivinos, ministros de Satanás, colaboradores e intermediarios de los diablos.

Esta hermenéutica satánica de las artes mágicas en sus infinitas variaciones determinó y alimentó la lucha incesante contra *superstitiones* y *paganiae*, en las que se incluían no sólo los que practicaban cualquier arte mágica o adivinatoria, sino también los objetos e instrumentos relacionados con ella o utilizados para ejercerla.

4. Filacterias y talismanes. Las reliquias. Las «ligaduras». Escritos mágicos

A pesar de su rígido exclusivismo y no obstante el horror hacia todas las formas de idolatría, que abarca el uso de objetos y de representaciones rituales, también en el judaísmo, especialmente entre la masa, se habían desarrollado creencias y usanzas según los diversos ambientes religiosos [52]. Fórmulas de exorcismo,

[52] M. Simon, *Verus Israël*, Paris, 1964, págs. 398 y sigs.: el autor examina las contaminaciones y las influencias recíprocas que se daban en el hebraísmo esotérico, esenio, terapéutico, y en los ambientes órfico-judaicos. Cf. además: J. Trachtemberg, *Jewish Magic and Superstitions*, New York, 1939.

tablillas mágicas, talismanes diversos destinados a obtener determinados beneficios individuales o a exorcizar las influencias nocivas para el judaísmo, atestiguan cómo también aquí se fueron produciendo progresivamente contaminaciones, absorciones y transacciones de todo tipo. Amuletos y filacterias que se llevaban encima, y hasta el simbolismo del candelabro de siete brazos con sus diversas interpretaciones, se usaban ampliamente con fines mágicos. Todos estos productos de origen judaico entraron pronto en el uso corriente de los paganos y también de los cristianos. Estos últimos, en particular, herederos y sucesores al mismo tiempo de los hebreos, habían conservado no sólo muchas de sus convicciones religiosas y prácticas litúrgicas, sino también creencias y prejuicios varios. Se atribuían virtudes mágicas a los ritos y a los símbolos del culto judaico; la misma persona física de los judíos, en la convicción popular, participaba del prestigio mágico de su religión [53].

El antijudaísmo polémico y doctrinal de tanta literatura patrística tuvo en general poco influjo sobre la masa de los fieles, que en las necesidades de la vida cotidiana y en las relaciones sociales supieron, casi siempre, mantener una buena vecindad y, a juzgar por las frecuentes prohibiciones eclesiásticas, estaban dispuestos a recurrir en todo momento a la ayuda y a la asistencia de los judíos, con los cuales confraternizaban con demasiada facilidad. Se tenía gran confianza en las virtudes terapéuticas de los judíos, considerados curanderos milagrosos. Juan Crisóstomo escribe ocho homilías para denunciar esta extendida credulidad popular: ante los primeros síntomas de fiebre, observa el obispo, ante las más pequeñas heridas, se corre a las

[53] M. Simon, *o. c.*, pág. 415.

sinagogas a consultar a estos curanderos; a la sinagoga se va siempre a consultar a magos y adivinos; cuando hay que hacer un juramento de singular importancia, se corre a la sinagoga porque «los juramentos que se pronuncian allí son terribles», y con frecuencia se obliga también a otros a hacer lo mismo. Muchos cristianos van a hacer la vigilia en la sinagoga; «es necesario impedir esta práctica a toda costa; es necesario salvar a los cristianos incluso contra su voluntad»[54]. Varios concilios prohíben severamente a los cristianos comer en compañía de judíos o hacer bendecir por ellos las cosechas. El segundo concilio Trulano, del año 692, repite y confirma las prohibiciones a los cristianos de recurrir en las enfermedades a los judíos, de aceptar ser curados por ellos y de hacer abluciones rituales en sus piscinas[55].

De los judíos habían heredado los cristianos, en particular, la práctica de hacer y de llevar colgados al cuello o atados a los brazos y a las pantorrillas las filacterias y los *tephillin*, que ya en la época de Jesús ostentaba con complacencia la clase sacerdotal (Mt. 23, 5). Es Juan Crisóstomo quien establece el paralelo entre el uso farisaico de las filacterias y el de los colgantes y escapularios llevados por los cristianos. Con tal nombre se designaban probablemente todo género de amuletos y de talismanes, tanto de origen judaico como pagano. Las filacterias de origen judaico eran tiras de tela en las que se hacían signos mágicos particulares, pero habitualmente contenían versículos de la Biblia. El nombre y los escritos de Salomón, para ciertas prácticas mágicas y ciertos amuletos, eran los

---

[54] Juan Crisóstomo, *Oratio I*, passim: PG 48, 844-856.
[55] Hefele-Leclercq, *o. c.*, III[1], pág. 564.

más difundidos [56]. Pero muy pronto comenzaron los cristianos a construirse sus propios amuletos, utilizando versículos del Evangelio, a los que se añadía la reliquia de algún santo o el signo de la cruz. Este uso quizá había comenzado ya en Palestina, donde especialmente las mujeres de las comunidades cristianas fabricaban y se ponían aquellos escapularios, según atestigua san Jerónimo:

> Hoc apud nos superstitiosae mulierculae in parvulis evangeliis et in ligno crucis et istius modi rebus ... usque hodie factitant [57].

Probablemente, esta usanza era incluso más antigua: mujeres y niños los llevaban colgados al cuello o atados a los brazos y a las piernas; pero es difícil comprobar hasta qué punto tales filacterias eran verdaderos objetos de devoción, o más bien simples dijes o talismanes adquiridos por coquetería.

Sus formas y la materia de que estaban hechos variaban según el uso que se hacía de ellos y según las partes del cuerpo a las que se aplicaban, como se puede deducir de los diferentes términos con que se designaban: *phylacteria, ligaturae, alligaturae, circumligaturae, suballigaturae,* etc. Estos amuletos tenían a menudo forma de medalla, en que se reproducían símbolos tomados de diversas áreas religiosas. Ciertas medallas llevaban en una cara la imagen y el nombre de Alejandro Magno; en la otra, la figura de una burra con su cría, y encima un escorpión y el nombre de Jesucristo: probablemente el escorpión indicaba el símbolo de la cons-

---

56 Ya Orígenes señala el uso que algunos cristianos hacían del nombre y de los escritos de Salomón con fines mágicos: *Comm. in Matth.*, 110: PG 13, 1757.

57 Jerónimo, *Comm. in Matth.*, 23, 6: PL 26, 175.

telación del nombre de Jesús. Estas medallas se llevaban habitualmente atadas a la cabeza o a los tobillos [58].

Dadas las virtudes mágicas y terapéuticas que se atribuían a estas filacterias, era costumbre colgárselas no sólo a las personas, sino también a los animales [59]. Por la insistencia de ciertas condenas conciliares, parece que la confección de tales filacterias había sido asumida por los monasterios o por el clero:

> Non oportet ministros altaris... facere quae dicuntur phylacteria, quae sunt obligamenta animarum [60].

Quizá los eclesiásticos querían oponer a las filacteria-amuletos, obra de adivinos y charlatanes, objetos devocionales de formas análogas, asegurando a sus compradores que se trataba de *res sancta* y que contenían *lectiones divinas*.

Eran filacterias de particular eficacia las que contenían también reliquias de santos. Mártires y confesores habían ofrecido siempre a la veneración de los fieles un material inmenso; muy pronto, sin embargo, sus reliquias se habían transformado, de objetos sagrados dignos de veneración, en talismanes preciosos, de gran utilidad para la salud y para las diversas necesidades del hombre. Se organizaban frecuentes peregrinaciones a los relicarios más famosos. Los traslados de

---

[58] Juan Crisóstomo, *Cathech.* II, 5: PG 49, 240. Se llevaban monedas romanas y bizantinas como medallas devotas; muchos denarios constantinianos e incluso merovingios muestran un orificio o una arandela; cf. E. Babelon, «Les origines de la médaille en France», en *Revue de l'art ancien et moderne*, XVII (1905), pág. 162.

[59] «Nullus christianus ad colla vel hominis, vel cuiuslibet animalis ligamina dependere praesumat, etiamsi a clericis fiant, et si dicatur quod res sancta sit, et lectiones divinas continet», en M. G. H., *Script. rer. merov.*, IV, pág. 70.

[60] Hefele-Leclercq, *o. c.*, I², pág. 1018.

las reliquias eran un acontecimiento de amplia participación popular, y a menudo la devoción impulsaba incluso al hurto de las reliquias. Para protegerlas de los ladrones no siempre devotos, la literatura hagiográfica contaba una infinidad de milagros estrepitosos que habían evitado la sustracción de los preciosos objetos. Tabúes y prejuicios varios eran, de todos modos, los mejores guardianes y custodios seguros de los relicarios más venerados [61]. El origen de aquellas reliquias era muy diverso y no pocas veces desconcertante. Gregorio Magno, que confiaba mucho en ellas, tenía junto a sí gran cantidad de filacterias con reliquias, que enviaba como regalo a reyes y reinas, a iglesias y monasterios, a amigos y conocidos: huesos de mártires, trozos del madero de la cruz de Cristo, limadura de las cadenas de san Pedro, fragmentos de la parrilla en la que asaron a san Lorenzo, trocitos de tela y de vestidos pertenecientes a santos célebres. Gregorio, al enviar una filacteria con un trocito de tela, declara que no está seguro de si se trata del vestido de san Juan Bautista, o bien del santo Evangelista [62]. Reyes y emperadores dotaban a las iglesias y a los monasterios con reliquias, cuya enumeración nos deja con frecuencia perplejos [63]. Una filacteria enriquecida con una de estas

---

[61] Cf. P. Deffontaines, *Géographie et Religion*, Paris, 1948; P. O'Geary, *Furta sacra. Thefts of relics in the Central Middle Age*, 1978. Especialmente las reliquias de los santos Pedro y Pablo tentaban la devota rapacidad de los peregrinos; para disuadirlos se contaban prodigios estrepitosos y aterradores: «Nam corpora ss. Petri et Pauli apostolorum tantis in ecclesiis suis coruscant miraculis atque terroribus, ut neque ad orandum sine magno illuc tremore possit accedi» (Greg. M., *Registrum*, IV, 30 [Ewald-Hartmann]).

[62] Greg. M., *Ibid.*, I, 30 y 31; III, 3; VI, 6, 49 y 50; IX, 122; XI, 14; XIII, 42.

[63] En una carta, Lotario enumera algunas reliquias que

reliquias tenía gran eficacia contra los males espirituales, pero especialmente contra las enfermedades del cuerpo: bastaba aplicarla sobre las partes afectadas, y el enfermo se curaría sin más. Con ocasión de faustos acontecimientos se enviaban filacterias como dones y regalos; por el nacimiento de su hijo Adaloaldo, Gregorio envía a Teodolinda

> phylacteria id est crucem cum ligno s. crucis Domini, et lectiones s. evangelii theca persica inclusam [64].

Las reliquias eran indispensables en la consagración y dedicación de las iglesias: los concilios conminaban con la deposición al obispo que hubiese consagrado una iglesia sin las reliquias prescritas, que hacían sagrado el altar [65].

---

había donado a las iglesias: «De ligno s. crucis, de sepulchro Domini, de loco Calvarie, de presepe Domini, de mensa Domini, de lapide ubi oravit in monte Oliveti, de sudario Domini, de spongia, de vestimento sanctae Mariae, manum s. Iacobi fratris Domini cum parte brachii, caput s. Cosmae, brachium s. Georgi martiris, brachium s. Theodori martiris absque manu, pedem s. Simeonis qui Dominum suscepit in templo, os s. Zachariae filii Barachiae, os s. Thome apostoli, pedem et brachium s. Anastasiae virginis, caput Sisinnii martiris, pedem s. Hieronymi presbyteri simul et brachium s. Stefani protomartiris, ossa prophetarum, ossa Innocentium» (M. G. H., *Epistolae merov. et karolini aevi*, I, t. III, pág. 281).

[64] Greg. M., *Registrum*, XIV, 12 (Ewald-Hartmann).

[65] En virtud de sueños o de presuntas visiones, el pueblo entusiasta levantaba altares por todas partes y pretendía que se celebrasen allí los divinos misterios; Agobardo, que protestaba contra los abusos en la veneración de imágenes y de santos, recuerda una norma del concilio de Cartago que establece: «Ut altaria quae passim per agros aut vias tamquam memoriae martyrum construuntur, in quibus nullum corpus aut reliquiae martyrum conditae probantur, ab episcopis qui iisdem locis praesunt, si fieri potest, evertantur... Nam quae per somnia et inanes quasi revelationes quorumlibet hominum ubicumque

El uso de las filacterias se prolongó durante toda la Edad Media, a pesar de las recriminaciones y condenas que las autoridades eclesiásticas no se cansaban de repetir. Carlomagno y Carlomán, al prohibir el uso de las filacterias, las mencionan habitualmente junto con *auguria, sive incantationes, sive hostias immolatitias, vel omnes spurcitias gentilium* [66].

Tampoco aquí permite siempre la documentación que poseemos distinguir entre las filacterias, que utilizaban incluso obispos como Gregorio Magno, y las *ligaturae* con fines apotropaicos, muy usadas por la gente. Al empleo de estas *ligaturae* iba unida casi siempre la recitación de fórmulas mágicas; se trataba de verdaderos hechizos, sortilegios, mal de ojo y maleficios que todos conocían y utilizaban para los fines más dispares. Los cazadores, los porquerizos y los pastores en general eran bien conocidos por sus hechizos; sabían fórmulas mágicas que recitaban sobre el pan, sobre algunas hierbas y especialmente sobre las «ligaduras» que luego escondían en el ramaje de un árbol o tiraban ocultamente en los cruces de caminos, seguros de mantener así alejados de sus propios animales contagios y epidemias, que, gracias a la «ligadura», caerían sobre los rebaños de sus enemigos [67]. Para asegurar el campo propio contra las rapiñas de los ladrones, contra los azotes de los fenómenos naturales o contra las devas-

constituuntur altaria, omnino improbentur» (*Liber de imaginibus sanctorum*: Corp. Christ., ser. lat., n. 52, pág. 171 sigs.).

[66] En M. G. H., *Capitularia regum franc.*, I, n. 10, c. 5, página 25; n. 19, c. 6, pág. 45.

[67] «Perscrutandum est si aliquis subulcus vel bubulcus sive venator vel caeteri huiusmodi dicat diabolica carmina super panem aut herbas aut in arbore abscondat, aut in bivio aut in trivio proiieiat, ut sua animalia liberet a peste et clade, et alterius perdat» (Reginón de Prüm, *De ecclesiasticis disciplinis*, II, 42, 45: PL 132, 284; vid. también Burcardo, PL 140, 836).

taciones provocadas por animales salvajes, se colocaban en determinados puntos «ligaduras» o piedras especiales, quizá en forma de cruz, o se tallaban trozos de madera en forma de pie humano.

Las «ligaduras» eran talismanes preciosos en las diversas necesidades del hombre y en la cura de los enfermos graves. Gregorio de Tours cuenta que un día llamaron a su sobrina a la cabecera de una moribunda y la encontró toda cubierta y envuelta con extrañas filacterias *quae stulti indiderant*. Hizo que le quitasen en seguida todo aquello a la enferma y, poniéndole en la boca una vedija empapada en el aceite de la lámpara que ardía sobre el sepulcro de san Martín, la curó al instante [68].

La carga mágica de las «ligaduras» y de las filacterias residía particularmente en los signos misteriosos y en las palabras sagradas que contenían. Los versículos bíblicos y las perícopas evangélicas, que en general la gente no era capaz de leer, asumían una fascinación misteriosa e infundían temor al mismo tiempo. Ejercían una gran sugestión las filacterias que contenían palabras griegas y hebraicas; a estas últimas se les atribuían particulares efectos mágicos y terapéuticos. Aquellos caracteres ilegibles para los analfabetos, y no sólo para éstos, parecían signos misteriosos y, por tanto, de valor apotropaico incomparable:

> ad imperitorum et mulierculariun animos concitandos, quasi de hebraicis fontibus hausta barbaro simplices quosque terrent sono [69].

---

[68] Greg. de Tours, *De mirac. s. Martini*, IV, 36: M. G. H., *Script. rer. merov.*, t. I, pars II, pág. 209.

[69] Jerónimo, *Ep.*, 75, 3: PL 22, 687. Entre los germanos, los caracteres rúnicos, grabados, según la leyenda, en la lanza de Wotan, contenían gran poder mágico.

Las palabras hebraicas, por lo demás, incluso transliteradas con caracteres latinos, siguen siendo igualmente incomprensibles, y eran consideradas fórmulas de conjuro eficaces; las vemos muy frecuentemente en la correspondencia epistolar, pero especialmente en los rituales exorcísticos. En muchas cartas hallamos de improviso la expresión *Maran atha* sin ningún nexo lógico o sintáctico con el texto; estas dos palabras, que eran el grito eucológico de las primitivas sinaxis eucarísticas (*el Señor viene*), se unían en una sola palabra (*Maranatha*) porque no se comprendía su significado. Pero, especialmente durante los exorcismos, en las fórmulas execratorias, alternaban solemnes expresiones latinas con palabras hebraicas, como *beleoi, Adonai, eloé, sabaóth,* que debían producir el efecto del mágico «abracadabra» [70].

El uso de palabras hebraicas había entrado gradualmente en muchas oraciones y en diversos rituales de la liturgia oficial. Durante la consagración de una nueva iglesia, el obispo trazaba sobre el pavimento espolvoreado de ceniza algunas letras del alfabeto latino, griego y hebraico [71]. Es probable que las letras latinas y griegas quisieran significar la unión de las dos Iglesias de Oriente y de Occidente, siempre deseada; pero es difícil creer que las letras hebraicas quisieran indicar, por ejemplo, el Antiguo Testamento o la esperanza de que el pueblo considerado deicida tornara a la comunión de la única Iglesia de Cristo. La elaboración teológica con relación a esto y las concepciones eclesiológicas de la época estaban fuertemete adheridas al pensamiento de san Agustín, según el cual precisamente

[70] Vid. lecturas, págs. 297-299. Cf. J. F. Niermeyer, *Mediae Latinitatis Lexicon minus*, Leyde, 1976, pág. 651.

[71] E. Martène, *o. c.*, II, 678 E, 679 A. Pero tal costumbre fue luego abandonada.

en la reprobación y en la dispersión del pueblo «de dura cerviz» residía el mejor testimonio de la verdad divina y de la legitimidad constitucional de la Iglesia. De todos modos, es indudable que, en la fantasía del pueblo y del clero asistentes a la ceremonia, aquellas letras hebraicas que el obispo se esforzaba por trazar sobre el pavimento asumían un significado muy diverso del pretendido quizá por el ritual de la consagración de la iglesia.

La convicción de que la palabra «escrita» tiene en sí misma un valor mágico aparece con gran frecuencia y se deduce en particular de la narración de ciertos milagros. Gregorio de Tours refiere que un ciego obtuvo prodigiosamente la vista cuando un sacerdote le puso sobre los ojos la *Vita s. Nicetii.* ¿Es la virtud taumatúrgica del santo la que hace el milagro, o el contacto con lo «escrito»? [72]. Cuando, durante una de las frecuentes inundaciones del Po, el obispo Sabino eleva oraciones a Dios para que haga volver al río a su cauce, un notario arroja al agua un *praeceptum,* y el río vuelve inmediatamente a sus márgenes naturales. ¿Ha obedecido el agua a las plegarias del santo obispo, o se ha retirado ante las virtudes mágicas de aquel escrito? [73].

---

[72] *Vita Nicetii episcopi Lugdunensis,* en M. G. H., *Script. rer. merov.,* III, 518.

[73] Greg. de Tours, *Vitae Patrum,* VIII, 12: M. G. H., *Script. rer. merov.,* t. I, pars II, págs. 251 y sigs.; Greg. M., *Dialogi,* III, 20 (ed. U. Moricca). Gregorio de Tours cuenta diversos episodios de curaciones milagrosas logradas gracias al contacto directo con la «palabra escrita»: *Vitae patrum,* VIII, 12; *Gloria confessorum,* 39: en M. G. H., *Script. rer. merov.,* t. I, pars II, páginas 252 y 322. El poder mágico de la «palabra escrita» se ejercía también en las enfermedades: aplicando sobre las heridas sangrantes ciertas fórmulas escritas, se paraba inmediatamente la hemorragia: *Ad sanguinem stringendum pone has litteras super pectus pacientis: S.P.IX.I.B.C.P.OH.A.U...Q. Amen.:*

Otros objetos de la tradición y de los usos judíos a los que atribuían los cristianos virtudes mágicas eran los panes ácimos de la pascua hebraica. La devoción y la credulidad popular los buscaban y los usaban con gran confianza; y los judíos tenían siempre muchos para venderlos todo el año a los bobalicones sacando beneficios no despreciables [74]. La necesidad continua de asegurarse una protección válida y una ayuda eficaz contra sortilegios e insidias de cualquier tipo, ya procediesen de una naturaleza no siempre benigna, ya del vecino o del desconocido dispuesto al fraude y al engaño, redoblaba la confianza en todos los objetos mágicos; la superstición y los prejuicios crean sus remedios.

El uso de las filacterias se difundió también en el área musulmana: igual que los cristianos se servían confiadamente de las filacterias hebraicas, los musulmanes tenían confianza en las filacterias judías y cristianas, convencidos de las virtudes mágicas de los versículos de la Biblia o del Evangelio. Cuando los seguidores de Mahoma fabriquen escapularios, filacterias y medallones empleando letras árabes, se tratará muchas veces de fragmentos del *Pater Noster* o de versículos bíblicos transliterados con los caracteres en que estaba escrito el Corán.

5. Las «sortes sanctorum»

De la Biblia habían tomado los cristianos también la costumbre de recurrir al sorteo cuando se trataba de tomar una decisión o de elegir, convencidos de con-

---

cit. por E. Wickersheimer, *Les manuscrits latins de médecine du haut moyen âge*, Paris, 1966, pág. 29.

[74] *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, art. Iude, IV, 81.

fiar así a Dios mismo el encargo de manifestar su voluntad al respecto. No faltaban los ejemplos en la misma Sagrada Escritura, que narraba episodios análogos, los cuales no sólo confirmaban y redoblaban la confianza en tal procedimiento, sino que tranquilizaban los ánimos sobre la bondad y la legitimidad de tal práctica. En el ceremonial del sacrificio de expiación que se celebraba en el Antiguo Testamento todos los años, Dios mismo ordenó a Moisés que tomara dos cabros y *echara suertes* para saber cuál de los dos debía ser ofrecido en sacrificio y cuál debía ser el chivo expiatorio para echarlo al desierto (Lev. 16, 8). También para la distribución de las tierras entre las tribus y las familias de los hebreos se recurrió al sorteo. Josué distribuyó igualmente las ciudades conquistadas a las nueve tribus *por sorteo, como había ordenado el Señor por medio de Moisés* (Núm. 26, 55-56). Se recordaba con frecuencia el episodio de Jonás: cuando estalló una tempestad en el mar, los marineros de la nave que transportaba a Jonás *echaron suertes* para saber quién debía explicar la causa de la tormenta, *y la suerte recayó en Jonás* (Jonas 1, 7).

Pero el ejemplo clásico y más reciente debía de ser el de los Apóstoles: debiendo sustituir al traidor Judas por un nuevo apóstol, se habían propuesto dos candidatos igualmente dignos. Los Apóstoles, entonces, se volvieron a Dios pidiendo que les mostrase a cuál de los dos debían elegir, y luego lo *echaron a suertes, y la suerte recayó en Matías, que fue agregado a los once* (Act. 1, 26).

Los escritores eclesiásticos trataron, desde el principio, de dar varias explicaciones del episodio a fin de alejar a los fieles de la práctica del sorteo, bien conocida en la antigüedad greco-romana. San Jerónimo, precisamente comentando el pasaje de Jonás, observaba

que lo que se había realizado alguna rara vez como privilegio de personas aisladas no podía considerarse norma común y ley válida para todos [75]. La explicación de Jerónimo, que había tenido presentes también los demás episodios del Antiguo y del Nuevo Testamento, será luego recogida y desarrollada cada vez que se trate de condenar el recurso al sorteo. San Agustín, por su parte, al tratar el tema, no logra dirimir la cuestión, pero tampoco pronuncia una condena clara. También él intenta una explicación, admitiendo al fin que «*sors*» *non est aliquid mali, sed res in dubitatione humana, divinam indicans voluntatem;* es la incertidumbre humana la que se confía a la voluntad divina; por eso, con el sorteo que los Apóstoles hicieron entre Matías y José,

> electi sunt iudicio humano, et electus est unus de duobus iudicio divino; de duobus Deus consultus est quemquam ipsorum vellet constituere et cecidit sors super Mathiam [76].

Más tarde, Beda hace suya la explicación de Jerónimo; pero, con san Agustín, no condena, antes bien parece que aprueba implícitamente cuando concluye que, si los cristianos recurriesen al sorteo con la misma devoción y predisposición de ánimo que los Apóstoles, no habría en ello nada de malo [77]. Pero, contra el ejemplo evangélico, las argumentaciones de los pensadores eclesiásticos tenían escasa repercusión en la conciencia de los fieles y en la práctica del sorteo, que se iba difundiendo cada vez más. El mismo término griego *klêros*, que indica tanto la acción como el resultado del sorteo, servirá para distinguir a la parte de la sociedad

[75] Jerónimo, *Comm. in Ion. Proph.*: PL 25, 1126.

[76] Agustín, *Enarr. in psal.* XXX, 13: Corp. Christ., ser. lat., 38, pág. 211.

[77] Beda, *Super acta Apost. expos.*, I: PL 92, 945.

de los fieles dedicada al servicio sacerdotal: el sacerdocio es la parte sorteada por Dios, parte elegida, recibida en herencia, como explicaba Isidoro de Sevilla [78].

El sorteo se practicaba con una infinidad de objetos. En general se usaban piedrecillas o trocitos de madera. No consta documentalmente si este tipo de sorteo, que en general servía para predecir el futuro o para decidir una elección, se hacía en lugares determinados, delante de capillas, de imágenes sagradas, o incluso en la iglesia, como se acostumbra a hacer aún hoy en Oriente. En Tailandia, en las concurridísimas calles de Bangkok, el piadoso budista entra en el recinto del templete, que a menudo se encuentra en un ensanche de la acera; enciende primero algunas varitas de *sándalo*, que deja metidas en una vasija de barro para que humeen; luego va a arrodillarse ante la estatuilla sagrada y allí, después de haber rezado, saca un tarro que contiene algunos trocitos de madera, los agita y los echa rápidamente al suelo varias veces, observando cada vez la disposición que toman, a fin de sacar los auspicios.

Desde los tiempos más antiguos, los cristianos habían cogido la costumbre de leer su propia suerte o predecir el futuro recurriendo a los Evangelios o al Salterio. A parte de los que, como veremos, preferían consultar a adivinos, aríolos, genetlíacos y a los diversos horóscopos, en general los cristianos, cuando debían tomar una decisión o querían conocer de antemano un evento futuro, abrían al azar el Evangelio o el Salterio y, basándose en el primer versículo que caía bajo sus ojos, sacaban las conclusiones, hacían las previsiones o tomaban una decisión. Se trataba de las llamadas *sortes*

[78] «Cleros et clericos hinc appellatos (credimus) quia Matthias sorte electus est, quem primum per apostolos legimus ordinatum, klêros enim graece, sors, vel haereditas dicitur» (*Etymol.*, VII, 12, 1; cf. Jerónimo, *Ep.* 52, 5, *ad Nepotianum*: PL 22, 531).

sanctorum, ampliamente documentadas y cuya práctica se prolongó durante mucho tiempo. Este tipo de *sors evangelica* tenía sus precedentes en las *sortes homericae* o *sortes virgilianae* practicadas en el mundo greco-romano [79]. Pero también en esta supervivencia de una usanza pagana, el recurso a los textos sagrados hacía que no se encontrase en ella nada reprobable; en otros términos, la gente estaba convencida de que se dirigía directamente a Dios al consultar aquellos libros, que contenían su palabra y su voluntad, según enseñaba el clero. San Agustín vacila ante esta práctica, y acaba por aceptarla como alternativa preferible frente a peores prácticas mágicas y adivinatorias:

> Hi qui de paginis evangelicis sortes legunt, etsi optandum est, ut hoc potius faciant, quam ad daemonia consulenda concurrant; tamen etiam ista mihi displicet consuetudo, ad negotia saecularia et ad vitae huius vanitatem propter aliam vitam loquentia oracula divina velle convertere [80].

No se reprobaba la práctica, aunque lamentable, del sorteo mediante los evangelios; lo que desagradaba era que se utilizasen las palabras de la Sagrada Escritura para orientarse en los asuntos y en las futilidades de la vida cotidiana.

Más tarde, en cambio, el papa León IV será más severo: equiparando el sorteo con la adivinación, lo considerará siempre una forma de sortilegio y en cualquier caso un maleficio. Escribiendo a los obispos de Britania, el papa declara que las *sortes*, siempre condenadas por los Padres, son *divinationes et maleficium*, y por tanto las condena totalmente y no quiere que se

[79] *Dict. d'Archéol. chrét. et de litur.*, XV², 1950-1952.
[80] Agustín, *Ep.* 55, 37 *ad Ianuarium*: PL 33, 222.

mencionen siquiera entre los cristianos *sub anathematis interdicto* [81]. La severa amonestación del papa nos hace comprender que, especialmente donde la cristianización se había abierto camino más tarde y con mayores dificultades que en otras partes, las *sortes* no siempre se echaban con los Evangelios, que no se mencionan en el escrito de León, sino que es probable que se utilizasen otros instrumentos o que se recurriese a ellas con demasiada frecuencia y para cualquier circunstancia: *sortes quibus vos cuncta... discriminatis*, y generalmente con fines maléficos. Regiones como Britania y también el resto de la Europa septentrional, donde la evangelización, hasta el siglo VIII, había dado escasos resultados, hacían más suspicaces y severas a las autoridades eclesiásticas. Las decisiones del papa León, ya presentes en los capitulares carolingios, serán codificadas en todas las colecciones canónicas.

A pesar de tanta oposición, las *sortes* no sólo se practicaban tranquilamente, sino que se echaban siguiendo cierto ceremonial, que con frecuencia se desarrollaba en la iglesia ante el altar, especialmente cuando los protagonistas o interesados eran personajes de cierto relieve:

> Si vultis, pergamus ad ecclesiam, agatur missa, ponatur evangelium super altare, et communi oratione praemissa, codice patefacto, inspiciamus Domini voluntatem ex illo capitulo, quod primum occurrerit [82].

En los asuntos políticos, la *inspectio* de la voluntad divina mediante los evangelios era casi costumbre: Meroveo, incierto sobre su futuro regio, recurre a las *sortes;* además del Evangelio y el Salterio, usa oportunamente también el «libro de los Reyes»; los tres textos

[81] León IV, *Ep.* VIII: PL 115, 668.
[82] *Acta Sanctorum O. S. B.*, t. I, pág. 247.

se ponen sobre el sepulcro de san Martín *ut quid eveniret ostenderet, et utrum possit regnum accipere an non* (infortunadamente para el antepasado de Clodoveo, la triple respuesta fue negativa)[83]. La elección del rey Chramno se hizo también *per sortes*. Cuenta, en efecto, el historiador de los francos:

> Positis clerici tribus libris super altarium, id est Prophetiae, Apostoli atque Evangeliorum, oraverunt ad Dominum, ut Chramno, quid eveniret, ostenderet[84].

En estas ocasiones y en otras análogas, la *inspectio* de la voluntad divina se hacía con cierta solemnidad y con la participación del clero, llamado para celebrar antes una misa propiciatoria y luego llevar solemnemente en procesión los sagrados textos.

También se confiaba a las *sortes* la aceptación de los canónigos en la *Regula canonicorum*[85]. Finalmente, para elegir el nombre de un recién nacido, se recurría a una especie de *sortes sanctorum*, pero practicadas con velas. Juan Crisóstomo nos cuenta que los padres encendían tres cirios, en cada uno de los cuales estaba escrito el nombre de un santo; el último en apagarse indicaba el nombre que había de ponerse al niño[86].

Como se ve, a pesar de toda la buena voluntad para erradicar una práctica que León IV había equiparado al sortilegio, ésta persistió y acabó por entrar también en el ritual de la consagración episcopal: durante esta

---

[83] Greg. de Tours, *Hist. franc.*, V, 14: M. G. H., *Script. rer. merov.*, t. I, pars I, fasc. I, pág. 212.

[84] Greg. de Tours, *ibid.*, IV, 16: M. G. H., *Script. rer. merov.*, t. I, pars I, fasc. 1, pág. 149.

[85] «Deinde aperto codice evangelico capite primi folii, quae scripta reperit, et verba adnotantur ad memoriam suae receptionis» (Cf. *Dict. d'Archéol. chrét. et de litur.*, XV², 1591).

[86] Cf. E. Martène, *o. c.*, I, 72.

ceremonia un diácono se acercaba al neo-consagrado llevando en las manos el Evangelio: el obispo lo abría al azar y leía en voz alta el primer versículo que encontraba: de la perícopa evangélica se sacaban los auspicios sobre la futura administración episcopal [87].

Ciertamente, en una práctica de este género, era bastante difícil distinguir hasta qué punto los fieles seguían el ejemplo de los apóstoles, los cuales habían recurrido a la suerte en *collectione fratrum fletu et precibus ad Deum fusis*, como observaba Beda, y cuándo, por el contrario, el sorteo se convertía en verdaderas artes mágicas y en sortilegios maléficos. Ya el concilio Agatense, en el año 506, conminaba con el alejamiento de la iglesia a todos los que, laicos o eclesiásticos, se dedicaban a los augurios y al arte de la adivinación:

> per eas quas sanctorum sortes vocant divinationis scientiam profitentur, aut quarumcumque scripturarum inspectione futura promittunt (can. 42) [88].

En general, las *sortes sanctorum* se mencionan en los cánones sinodales y en los libros penitenciales junto con las *divinationes*, los *auspicia* y los *somnia* [89]. En el can. 3 del concilio de Aenham (Inglaterra), de 1109, se incluía en la misma condena a los *sages, incantatores, artem sanctorum exercentes, et meretrices* [90].

---

[87] E. Martène, *o. c.*, II, 79 V E y los diversos ejemplos allí citados.

[88] Mansi, VIII, 332; Hefele-Leclercq, *o. c.*, II², pág. 997.

[89] «Quicumque fidelium auguria et auspicia, sive somnia vel divinationes quaslibet more gentilium observaverint, sive sortes quas mentiuntur esse sanctorum...» (Rodolfo de Bourges, *Capitula*, 38: PL 119, 822; Cummiano, *Liber de mensura poenitentiarum*, 7: PL 87, 990 y sigs.).

[90] Hefele-Leclercq, *o. c.*, pág. 914.

Conocer de antemano lo que sucederá en el futuro ha sido siempre una necesidad que parece inmanente en el hombre. Hoy nos entretenemos con divertida curiosidad leyendo nuestro horóscopo en periódicos y revistas, o podemos sonreír con distante escepticismo cuando en la pantalla de la televisión vemos al mago de Paduli, en la provincia de Benevento, explicar cómo se hace una «ligadura» y cuáles son sus infalibles efectos. Pero en una sociedad como la medieval, en que el individuo y el grupo estaban escasa y sólo formalmente protegidos por las leyes y por las instituciones; cuando sus posibilidades de seguridad económica y de orden social dependían la mayoría de las veces de la eventualidad del azar o de un capricho despótico; cuando todos los acontecimientos, tanto naturales como sociales, eran atribuidos a la voluntad de Dios o a la maléfica intervención de fuerzas diabólicas, conocer de antemano el futuro no era sólo una curiosidad. Y puesto que todos estaban convencidos de que existían los medios para tener esta precognición, y la mayoría de las veces se mostraban eficaces, era necesario, natural y casi obligatorio utilizarlos [91]. Por lo demás, era propio

[91] «Sed forte dicit aliquis: Quid facimus, eo quod auguria ipsa, et caragi, vel divini frequenter nobis vera nuntiant?... Sed iterum dicis: aliquoties si praecantatores non fuerint, aut de morsu serpentis, aut de alia qualibet infirmitate prope usque ad mortem multi periclitantur»; frente a estas objeciones del pueblo, que no estaban desprovistas de fundamento y a menudo se justificaban por los resultados positivos que observaba, los obispos, más que una refutación racional, se limitaban a dar una explicación teológica, indicando que es Dios quien permite al diablo hacer esas curaciones por dos motivos: «ut aut nos probet, si boni sumus, aut corrigat, si peccatores... Sed qui totam christianam religionem desiderat custodire, oportet ut haec omnia tota animi virtute contemnat». Especialmente las mujeres, cuando sus hijos estaban enfermos, eran las más diligentes en acudir a curanderos y adivinos, o en aconsejar a la vecina

de la mentalidad religiosa común interpelar para cualquier cosa al poder divino, ya mediante las artes mágicas de los adivinos, ya con la interpretación de pasajes bíblicos elegidos al azar, o bien echando suertes, como habían hecho los Apóstoles. La gente se sentía siempre e inevitablemente en manos de fuerzas superiores y misteriosas, que concedían los medios para prever una dificultad futura o daban una resignación fatalista ante el inevitable acontecimiento infausto. Los Evangelios, el Salterio, las piedrecitas o las varillas servían para el mismo fin. A la mentalidad barbárica le parecía natural sacar las *sortes* de los intestinos de los animales o del vuelo de las aves, porque estaban más a su alcance; convertidos al cristianismo, les seguía pareciendo natural, y quizá más eficaz, utilizar los libros sagrados. Los sajones, como otros pueblos, habían practicado siempre los auspicios y sacado las suertes recurriendo a los medios de los que más fácilmente disponían o que les eran más congeniales:

> avium voces et volatus interrogare proprium erat illius gentis. Equorum quoque praesagia ac motus experiri, hinnitusque ac fremitus observare [92].

Convertidos por la fuerza al cristianismo, no renuncian a sus viejas prácticas; a lo sumo las integran y enriquecen con las *sortes sanctorum*, tal como proba-

---

que lo hiciese: «Sed (matres) dicunt sibi: illum ariolum vel divinum, illum sortilegum, illam herbariam consulamus; vestimentum infirmi sacrificemus, cingulum qui inspici vel mensurari debeat; offeramus aliquos characteres, aliquas praecantationes adpendamus ad collum» (Cesáreo de Arles, *Sermo* LII, 5 [Corpus Christ., series latina, vol. CIII, pág. 252]).

[92] Adán de Brema, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae Pontificum*, 8: PL 146, 464.

blemente las veían practicar al clero y a los monjes que los habían convertido.

Con frecuencia fueron precisamente estas *sortes* las que permitieron elecciones afortunadas y decisiones importantes. Mucha literatura hagiográfica nos da a conocer numerosos casos en que la elección de la vida monástica o la elevación al episcopado habían ocurrido justamente en virtud de estas *sortes sanctorum* leídas al azar en *paginis evangelicis*. Así había sucedido con san Martín de Tours, con Benito de Aniane, con san Eriberto y otros, hasta Alberto de Canterbury. Lo mismo hará san Francisco de Asís al interpelar las *sortes apostolorum*: abre tres veces seguidas el Evangelio, buscando en él la indicación de la regla que debía dar a sus seguidores.

Como se ve, con el paso del tiempo habían resultado artificiosas e inútiles las distinciones que se querían hacer sobre esta práctica entre individuo e individuo, entre caso y caso. En ciertos comportamientos individuales o colectivos, la línea de demarcación entre lo sagrado y lo profano, entre lo lícito y lo ilícito resulta a menudo aleatoria y convencional. Tampoco la distinción de san Jerónimo entre excepción y norma, entre privilegio de personas aisladas y práctica general había tenido éxito. La masa de los individuos halla en sí misma, en sus propias necesidades y aspiraciones, las normas y la justificación de su propio comportamiento.

6. Cultura eclesiástica y tradiciones folclóricas

Si tiene alguna validez el dicho común de que, al aceptar una nueva religión, el individuo encuentra en ella lo que él mismo lleva consigo, el término *superstición*, tomado en su sentido estrictamente etimo-

lógico y no según la idea que los escritores eclesiásticos se habían formado y la valoración que hacían de él, cobra un significado y un valor de contenido más acordes con la efectiva realidad histórica, que nos permite comprender mejor todo el sistema conceptual, social y económico en que vivía el hombre medieval.

Al menos hasta el siglo XI, e incluso más acá, estamos en período de «evangelización». Este período es, pues, aún historia de las conversiones y también de las reacciones de los «paganos», que no pocas veces se tornan más amenazadores y agresivos [93]. El cristianismo se enfrenta progresivamente, en fronteras religiosas nuevas, con experiencias sociales y culturales diversas y con diferentes tradiciones folclóricas. Los teóricos carolingios del método misionero no estaban de acuerdo entre sí y elaboraban teorías y proponían reglas frecuentemente contradictorias [94]. Mientras Alcuino recomendaba continuamente al hijo de Carlomagno que

---

[93] San Bonifacio, en carta al papa Esteban III, dice: «praeoccupatus fui in restauratione ecclesiarum, quas pagani incenderunt; qui per titulos et cellas nostras plus quam XXX ecclesias vastarunt et incenderunt» (en M. G. H., *Epistolae merov. et karolini aevi*, I, t. III, ep. 108, pág. 395). Carlomagno, en muchas cartas, se lamenta de la agresividad de los paganos, que destruyen iglesias por todas partes: en M. G. H., *Diplomata*, I, págs. 459, 465, 466, 437, 399, 463. Carlos II, en el año 857, se lamenta de no haber podido encontrarse con su sobrino Clotario «*pro paganorum superventione*»: en M. G. H., *Leges*, II, t. 2, pág. 293. Al año siguiente algunos obispos escribían al mismo Carlos quejándose de no haber podido celebrar un sínodo «pro infestatione paganorum et pro exorti tumultus ac depredationum atque rapinarum miserrima nimis confusione» (en M. G. H., *Leges*, II, t. 2, pág 438).

[94] Cf. R. E. Sullivan, «The Carolingian Missionary and the Pagan», en *Speculum*, 28 (1935), págs. 705-740; id.: «Carolingian Missionary Theories», en *The Catholic Historical Review*, 42 (1956), págs. 273-295.

fuese terrible con los paganos [95], Daniel, obispo de Winchester, invitaba a los misioneros a tener paciencia y discreción, pues los paganos deben ser convencidos con argumentos religiosos [96].

En general, los sistemas de propaganda y la didáctica misionera se apoyan en los acontecimientos políticos y militares de las monarquías bárbaras primero y luego en el desarrollo de los programas unitarios de los carolingios. Acompañan a las misiones oficiales, políticas o eclesiásticas o, con frecuencia después de su fracaso, las sustituyen las misiones de príncipes aislados o de misioneros individuales. De esta alternancia de dinámicas evangelizadoras y de esta maraña de condicionamientos emerge lo que, en la historia de la cultura y de la civilización occidental, se define normalmente como *cristiandad medieval*. Según las fuentes literarias ésta aparece como una lucha continua, un empate trabajoso entre el *ordo clericorum* y el *ordo laicorum*, empate que se traduce en rechazos y asimilaciones, en adaptaciones y en incomprensiones recíprocas. El *ordo clericorum* expresaba la cultura eclesiástica que, más o menos en todas partes, presentaba una homogeneidad de estructuras y de nivel y reflejaba las aristocracias indígeno-romanas o romanizadas. El *ordo laicorum*, en cambio, es el portador de una cultura folclórica que, por su estructura y nivel, variaba de una región a otra, de un pueblo a otro, según antiquísimas tradiciones socioculturales diferentes [97]. Ambos, sin embargo, son expresión de un sistema conceptual

[95] Vid. *epp.* 119, 99, 107, 110, 113; M. G. H., *Epist. karol. aevi*, IV, 2.

[96] Vid. lectura XV, págs. 291-293.

[97] J. Le Goff, «Cultura ecclesiastica e tradizioni folkloristiche nella civiltà merovingia», en *Agiografia altomedioevale*, al cuidado de S. Boesch Gajano, Mulino, Bologna, 1976, págs. 218 y sigs.

y de estructuras mentales comunes, que los envuelve conjuntamente, aunque sea en una recíproca relación conflictiva y en una dinámica de tensiones y de rebeliones diversamente motivadas.

Las obras y el pensamiento de la aristocracia cultural, que se identificaba con los dirigentes eclesiásticos, sólo en mínima parte llegaban a estratos más amplios del pueblo, que estaba en más estrecho contacto con la multitud de clérigos y de monjes, portadores rudimentarios de una espiritualidad que reflejaba más el carácter ambiguo, equívoco y fluido de las costumbres folclóricas de los distintos pueblos y de la extracción social a la que ellos mismos pertenecían.

Para no salirnos del ámbito de nuestra investigación, encaminada a señalar los aspectos externos y ciertos comportamientos de la religiosidad popular, debemos advertir que conocemos a estos clérigos y a estos monjes a través de las desfavorables descripciones que de ellos nos han dejado los escritores eclesiásticos, desde san Agustín a Isidoro de Sevilla, Gildas, Alcuino, Atón de Vercelli y Raterio de Verona, para limitarnos aproximadamente a los términos cronológicos que nos interesan. «Vagabundos, insolentes, vendedores de falsas reliquias, con el cuello y los brazos llenos de colgantes, escapularios y filacterias, profesaban una lucrativa pobreza o una santidad simulada»[98]. Esta hosca presentación trae a la mente a ciertos pícaros que, como dice Gregorio de Tours, vagabundeaban vestidos de anacoretas, llevando a la espalda largas cruces de hierro, de las que pendían extraños amuletos, bolsitas llenas de polvos, piedrecillas, hierbas y reliquias junto a los más

[98] Agustín, *De opere monachorum*, 28: PL 40, 575 y sigs.; Isidoro de Sevilla, *De ecclesiasticis officiis*, II, 16: PL 83, 794; Atón de Vercelli, *Ep.* IX: PL 134, 115-119.

diversos objetos mágicos [99]. Isidoro de Sevilla, tomando mucho de san Agustín, habla del clero *acephalus*, sacerdotes vagabundos o al servicio de un señor, centauros *quorum quidem sordida atque infami numerositate satis superque nostra pars occidua pollet.* Cataloga a los monjes en seis tipos, de los cuales *tria optima*, como los cenobitas, los eremitas y los anacoretas, *reliqua vero teterrima, atque omnimodis evitanda* [100]. Son conocidas las sombrías descripciones del clero británico por Gildas [101]. Al leer ciertas *Regulae cenobiales*, asistimos al indecoroso espectáculo de obispos, sacerdotes y monjes que durante las grandes solemnidades litúrgicas ingerían bebida y comida sólo *pro gaudio* [102]. Agobardo, el aristocrático obispo de Lión, hace pasar ante nuestros ojos sacerdotes y monjes que vagan adornados con joyas, tocando instrumentos musicales o dedicándose a la caza, a la pesca o al pequeño comercio [103]. Tampoco Alcuino es generoso con este clero y con ciertos eclesiásticos del *entourage* imperial [104].

---

[99] Greg. de Tours, *Hist. franc.*, IX, 6: M. G. H., *Script. rer. merov.*, t. I, pars I, fasc. II, pág. 417.

[100] Isidoro de Sevilla, *De eccl. off.*, II, 16: PL 83, 794-798.

[101] Gildas, *Liber querulus*: PL 69, 334-392. Tampoco faltaban en Oriente eclesiásticos de dudosa moralidad: el can. 86 del concilio Trulano segundo establecía graves castigos para los sacerdotes que regentaban casas de prostitución: Mansi, XI, 935.

[102] Vid. Cummiano, *Liber de mensura poenitentiarum*: PL 87, 981: todo el primer cap. trata «*De gula et ebrietate*».

[103] Agobardo, *Ep. ad clericos et monachos Lugdunenses*, 9: PL 104, 193.

[104] En M. G. H., *Epistolae*, IV, *epistolae aevi karolini*, II, página 224. Alcuino, por su parte, era muy indulgente con la alegría del vino, del que no podía privarse ni siquiera durante las horas de enseñanza: cf. H. Fichtenau, *L'impero carolingio*, trad. it., Laterza, Bari, 1972, págs. 38 y sigs. Sobre el clero borrachín y los obispos bebedores en Inglaterra, vid. la carta de

Estas apreciaciones negativas, que se repiten de un autor a otro y de siglo a siglo, provienen de los dirigentes eclesiásticos, obispos y abades que, según sus biografías, son siempre de familia ilustre y están formados en las artes liberales, incluso cuando proceden de las *sippen* bárbaras. Durante toda la época carolingia esta *élite* eclesiástica, que prospera en ambientes ciudadanos o en la soledad de los monasterios, mira y juzga con despego a las masas rurales, frente a las cuales su actitud, cultural y religiosa, sólo puede ser de neto y total rechazo. Estos dirigentes eclesiásticos, habiéndose transformado de *defensores* en *domini* y *patroni*, ejercitando la misión permanente, se superponen a las autoridades locales y, como tales, se preocupan del *cursus honorum* y buscan toda la pompa externa del poder. Un obispo, al serle entregado el báculo pastoral, lo rechaza porque no lo encuentra adecuado a su dignidad, y pretende el cetro real del mismo Carlomagno [105]. El tercer concilio de Braga, del año 675, reprendía severamente a los obispos que, al dirigirse a la iglesia para celebrar las solemnidades litúrgicas,

> reliquias collo suo imponebant, seque a levitis gestari volebant, quasi ipsi essent reliquiarum arca [106].

Esta divertida observación nos hace ver la vanidad no exenta de histrionismo de estos obispos que, considerándose casi un relicario sagrado, pretenden la silla gestatoria. Se sabe, por lo demás, que entre las sillas

---

san Bonifacio a Cudberto, obispo de Canterbury: en M. G. H., *Epistolae merov. et karolini aevi*, I, t. III, ep. 78, pág. 355.

[105] Monje de S. Gall, *Liber de ecclesiastica cura Caroli Magni*, 19, citado por E. Martène, o. c., II, 80 AB.

[106] *De liturgia gallicana*, II, 69: PL 72, 211.

plegables de viaje (*faldistoria*) usadas por los reyes y las de los obispos no había ninguna diferencia [107].

Generalmente, en esta época, el reclutamiento del clero y las vocaciones monásticas están ligados a motivos que con frecuencia tienen muy poco que ver con la necesidad de mayor interioridad espiritual o con la libre elección decidida por el individuo. Sabemos que los monasterios merovingios, por ejemplo, que contaban de 100 a 200 individuos, acogían esclavos y prisioneros de guerra, que en aquel retiro hallaban la seguridad de un techo tranquilo y un sustento garantizado, además de un asilo que los amparaba contra la justicia. Junto a estos monjes, que tenían el mayor interés personal en no salir de aquellos muros protectores, había una infinidad de *monachi peregrinantes*, que pasaban constantemente de un monasterio a otro o vagaban a su antojo. Este monacato inestable se confundía a menudo con las cuadrillas de mendicantes de todo género, verdaderos o fingidos, que atestaban las gradas de iglesias y santuarios. La teorización sobre el significado y el valor de las limosnas favorecía en cierto modo el ejercicio del pauperismo; la caridad sustituía muchas veces las *frumentationes* romanas, que habían asegurado la pitanza cotidiana de la plebe ociosa y turbulenta. El peligro más grave que las autoridades eclesiásticas veían en estos vagabundos era la fácil difusión, a través de ellos, de errores y prácticas supersticiosas. Ya san Agustín temía que se difundiese *per monachos perversa Scripturae interpretatio*. Las reglas monásticas y los distintos sínodos exigían de los responsables que vigilasen cuidadosamente el fenómeno de los monjes que llevan una vida errante por cualquier

[107] P. E. Schramm, *Denkmale der deutschen Könige und Kaiser*, München, 1962, pág. 36.

pretexto. El sínodo de Pavía, del año 850, confirma las sanciones disciplinarias y canónicas contra estos hombres que

> multiplices spargunt errores et inutiles quaestiones disseminant, decipientes corda simplicium [108].

Particular cuidado y celo dedicaban siempre los obispos a la formación del clero, del que formaban parte sus colaboradores más directos. Pero ciertos testimonios nos hacen saber que el ingreso en el *ordo clericorum* y el ascenso en los grados jerárquicos se producían de manera arbitraria, que rozaba la ilegalidad, reduciéndose a un acto puramente formal y externo, de suerte que, con frecuencia, de eclesiásticos no tenían ni la preparación, ni la dignidad, ni el hábito que los distinguiese de los simples laicos. Algunos sínodos celebrados en Britania tuvieron que prohibir a los sacerdotes celebrar la misa con las piernas desnudas y usar cálices de cuerno [109]. El papa Gelasio I deplora la precipitación y la prisa escandalosa con que se ordenaban ciertos sacerdotes que, en el plazo de veinticuatro horas, recorrían toda la escala jerárquica: tenía que parecer una farsa teatral la de un individuo que por la mañana era todavía un simple laico, y, en unas cuantas horas, el mismo día, se convertía en clérigo, presbítero y obispo, de modo que, cambiando los vestidos, pasaba de los brazos de la mujer a la celebración del pontifical [110].

---

[108] Mansi, XIV, 938.

[109] En M. G. H., *Epistolae*, IV, *epistolae aevi karolini*, II, página 23. Raterio de Verona recomendaba «ut nullus cum calcariis, quos sperones rustice dicimus, et cultellis extrinsecus dependentibus cantet» (*Synodica*, 7: PL 136, 560).

[110] «... ut uno eodem die laicus homo et clericus et acolytus et subdiaconus et diaconus et presbyter et episcopus fiat et

El fenómeno de este tipo de ordenaciones debió difundirse bastante cuando los laicos poderosos y terratenientes, que con frecuencia eran los fundadores de las iglesias ciudadanas o de la iglesia del pueblo, se convirtieron también en sus *patronos* y ejercieron el derecho de elegir al sacerdote que debía ejercer en ella el culto. Agobardo nos describe la grosera ambición de estos señores, que pretendían del obispo la ordenación sacerdotal del siervo que habían destinado a tal función [111]. Este sacerdote doméstico, de uso personal, seguía, naturalmente, siendo tratado como siervo, o a lo sumo como paje de palacio: servía al señor en la mesa, guiaba los perros en las batidas de caza y llevaba por la brida los caballos de las señoras. La condición moral y económica de este sacerdocio de servicio doméstico era verdaderamente humillante: hay sacerdotes —refiere Jonás de Orleáns— tan pobres y tan faltos de dignidad humana, tan despreciados por los laicos, que éstos no sólo los tienen como contables de sus bienes, sino que los utilizan como criados laicos y los excluyen de su mesa [112].

En regiones de evangelización reciente se podían ver sacerdotes e incluso obispos a los que, por la ropa y la mentalidad, habría sido difícil distinguir de un campesino o de un siervo. Sobre la conducta del clero germánico nos informa san Bonifacio con bastante detalle. Ya hemos recordado los ejemplos de Aldeberto y Cle-

---

subito, quasi in theatrali spectaculo, mutato habitu, missas faciat, qui ante unam horam non dicam domui suae laicus, sed uxori etiam suae forsitan coniunctus extiterit?» (en M. G. H., *Epistolae merov. et karolini aevi*, I, t. III, ep. 5, pág. 445).

[111] Agobardo, *Ep. ad Bernardum*, en M. G. H., *Epistolae*, V, página 203, n. 11, págs. 822-29.

[112] Jonás de Orleáns, *De institutione laicali*, II, 21: PL 106, 211.

mente, los cuales distribuían sus propias uñas y sus propios cabellos como reliquias para la veneración de los fieles. Cuando éstos iban a confesar sus pecados, los dos obispos los absolvían sin siquiera oírlos, asegurando que ya conocían sus culpas. Además, se hacían pasar por profetas y practicaban ritos paganos utilizando objetos y ornamentos sagrados. Fueron degradados y condenados en un proceso celebrado en Roma, presidido por el propio papa Zacarías [113].

En general, sin embargo, el humilde clero rural y el monacato errante fueron los instrumentos que más contribuyeron a alimentar la religiosidad popular. La misma palabra *monachus*, en el lenguaje común, incluía diversas categorías: a veces se refería al clero mismo; otras, en cambio, a los monjes que aseguraban el servicio divino en una iglesia sustituyendo al clero; podía referirse incluso a los laicos dedicados a una vida piadosa. *Monachus* podía, pues, según los casos, ser sinónimo de *pauper, frater, devotus, custos, servulus, conversus, poenitens, oblatus, religiosus* [114]. La elasticidad semántica de la palabra revela que, más que de un verdadero *ordo*, se trataba de un haz social poroso e indefinible, que constituía la zona intermedia entre la piedad oficial y la práctica devocional popular, de contenidos a menudo equívocos o comprometidos con la superstición pagana. A sacerdotes y monjes los vemos con frecuencia envueltos en condenas por magia o, por lo menos, como intermediarios directos de muchas prácticas mágicas. Gregorio Magno tomó serias medidas contra el sacerdote Paulo, que se dedicaba de manera especial a los sortilegios, ordenando que fuese

113 En M. G. H., *Epistolae merov. et karolini aevi*, I, t. III, página 318.

114 J. Leclercq, *Spiritualità del Medioevo*, trad. it., Bologna, 1969, pág. 92.

rigurosamente sancionado incluso con castigos corporales, *ut ex carnis afflictione spiritus salvus fiat* [115]. El archidiácono Pascual, que practicaba habitualmente encantamientos y horóscopos, fue degradado y recluido en un monasterio, donde, sin embargo, parece que, más que arrepentirse del *sacrilegium*, continuó con su arte mágica, según aparece atestiguado [116].

Al clero, y de modo especial a los obispos, a los sacerdotes y a los diáconos les recuerdan varios concilios la prohibición absoluta de consultar a magos y adivinos, y sobre todo, de ejercitar ellos mismos las artes mágicas, so pena de degradación y encarcelamiento en un monasterio para expiar *scelus admissum sacrilegii* con una penitencia perpetua [117]. También el concilio de Laodicea, a fines del siglo IV, establecía:

> Non oportet sacris officiis deditos vel clericos magos aut incantatores exsistere, aut facere phylacteria quae animarum vincula comprobantur [118].

---

[115] Greg. M., *Reg.*, IV, 24; cf. también VII, 44; V, 32; XI, 53.

[116] «Pascbalis non post multum temporis ab officio archidiaconatus, propter aliquas incantationes et luculos quos colebat, vel sortes quas cum aliis respectoribus tractabat Dei beatique apostolorum principis interveniente iudicio privatus est et a Sergio in monasterio retrusus post quinquennium prae cordis duritia impoenitens defunctus est» (Ivón de Chartres, *Panormia*, VIII, 82: PL 161, 1326).

[117] «Si quis episcopus, aut presbyter, sive diaconus, vel quilibet ex ordine clericorum, magos, aut aruspices, aut ariolos, vel sortilegos, aut eos qui profitentur artem aliquam, aut aliquos eorum similia exercentes consulens fuerit deprehensus, ab honore dignitatis suae depositus, monasterium ingressus, ibique perpetuae poenitentiae deditus, scelus admissum sacrilegii luat» (can. 29 del concilio de Toledo, citado por Burcardo, PL 140, 851).

[118] Mansi, II, 370. Para los sacerdotes que recurren a escritos mágicos, vid. Atón de Vercelli, *Capitularia*, 48: PL 134, 37; vid. también PL 56, 718, 876 y 886.

De las amonestaciones y de las reprensiones se pasaba gradualmente a toda una serie de penas previstas por los cánones sinodales, poco a poco sistematizados en las colecciones decretales y en los libros penitenciales según la gravedad y la reincidencia. Los castigos van de la simple amonestación o condena genérica a la degradación jerárquica, a la destitución definitiva y a la penitencia perpetua en un monasterio. En cambio, cuando se trataba de simple sospecha, se imponía una penitencia de cinco años, uno de ellos a pan y agua en los días establecidos.

Capítulo III

1. Antropología cristiana. La «concupiscentia carnis». La mujer. Ética conyugal. «Virgines», «viduae» y «diaconissae»

El término *humanitas* expresa en la literatura eclesiástica medieval un concepto que derivaba de una constante exegesis escriturística, sintetizada así por Gregorio Magno: *Scriptura quippe sacra omnes carnalium sectatores, humanitatis nomine notare solet* [1]. El inicio de la historia del género humano había sido marcado por la culpa, convertida como en herencia natural del hombre. De generación en generación, con el nacimiento, el hombre hereda y transmite esta culpa original. Pero, con el bautismo, *renace* y se convierte en *criatura nueva*, según la concepción paulina. De aquí la identificación del concepto de *humanitas* con la esfera puramente carnal, a fin de subrayar y privilegiar el contraste con la dignidad de la condición de cristiano.

La visión bíblica del hombre llevó a elaborar una concepción pesimista de la naturaleza humana: todas sus obras son siempre fruto de la *concupiscentia carnis*,

---

[1] Greg. M., *Moral.* 18, 54, 92: PL 76, 94, citado por W. Ullmann, *Individuo e Società nel Medioevo*, trad. it., Laterza, Bari, 1974, página 6.

y, para la especulación patrística, el pecado en general se concreta y se compendia en las culpas de la lujuria. Causa e instrumento de esta culpa es la mujer. Por consiguiente, el concepto de matrimonio y de familia, premisa y momento germinal de la sociedad, está subtendido por esta perspectiva pecaminosa. Los desarrollos de la antropología elaborada por la patrística y por los escritores eclesiásticos medievales están jalonados por valoraciones contrastantes y por una serie de aporías, que se traducen en una minuciosa preceptiva canónica, que recubre toda la vida familiar y disciplina rigurosamente hasta los momentos y los actos del *debitum coniugale*.

Para limitarnos al ámbito del comportamiento y de las actitudes que el individuo asume con relación a la ética sexual, tal como podemos deducirla de la doctrina y de la normativa eclesiástica para el período que nos interesa, observaremos que, para el cristianismo, el matrimonio y, por consiguiente, las relaciones conyugales sólo se justifican como procedimiento para la procreación de la prole. Fuera de este fin, dispuesto por la divinidad, no se toma en consideración ninguna otra posibilidad. La relación gozosa y exclusivamente lúdica entre hombre y mujer, o en general entre dos personas, en una visión hedonista y natural de los dos sexos, como expresión de experiencias y efusión de emociones, se reprueban radicalmente en la ética cristiana. El amor sólo puede identificarse con el precepto bíblico de la reproducción para asegurar la población de la tierra. El carácter sagrado del *Eros* sólo encuentra su más amplio desarrollo en el alegorismo y en el simbolismo de los exegetas bíblicos y en las visiones de los místicos.

Según esta perspectiva, el individuo, llegado a la madurez, tenía que elegir: o casarse para procrear, o

profesar la castidad entrando en el *ordo clericorum*. Un antiguo sínodo establecía:

> Filii cum ad annos pubertatis venerint, cogantur aut uxores ducere, aut continentiam profiteri, sic et filiae eadem aetate debent eamdem legem servare [2].

En lo relativo a la ética conyugal, el pensamiento cristiano y la disciplina eclesiástica habían heredado mucho de la moral romana, que, especialmente a partir del siglo III, había experimentado al respecto una fuerte evolución debida a múltiples estímulos y a impulsos de carácter social, político y económico [3]. Ciertamente, no se trataba de una moral sexual en el sentido moderno, sino de reglas y normas que debían observarse, no de virtudes que fuera preciso practicar; de gestos externos para salvaguardar el decoro, no de repugnancias interiores. Era la *moral de la pareja*, es decir, «un cérémonial de la noble distance et de la passion distinguée», que sacralizaba a los ojos de terceros la imagen común de los esposos jurídica y religiosamente legítimos. La literatura eclesiástica elaboró la teoría de la castidad entendida como rechazo de la sexualidad extraconyugal, interiorizándola y enriqueciéndola hasta hacer de ella una virtud. El clero asumió la tarea de elaborar una pedagogía sexual basada no en las leyes y las exigencias de la naturaleza y de la psicología humana, sino en la Sagrada Escritura y en el pensamiento de los Padres de la Iglesia. El magisterio eclesiástico, configurado a menudo por los ideales de una espiritualidad monástica, acabó por hacer de la castidad una

---

[2] En Egberto, *Excerptiones e dictis et canonibus ss. Patrum*: PL 89, 392.

[3] Cf. P. Veyne, «La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain», en *Annales*, E. S. C., 33 (1978), págs. 35 y sigs.

virtud conyugal; «la castidad —repetía Incmaro de Reims— no es sólo la virtud propia de las vírgenes, de las viudas y de los que profesan el celibato, sino también una virtud conyugal para los que están legítimamente casados» [4].

El prejuicio de que la unión de los cónyuges era siempre culpable llevaba a colocar el matrimonio incluso legítimo en una perspectiva pecaminosa. También el matrimonio era un pecado, aunque un pecado necesario, tolerado como una concesión a la debilidad de la carne y a la necesidad de la naturaleza humana. Más de un Padre de la Iglesia lo señalaba. Gregorio Magno, a propósito de la prohibición a la puérpera de entrar en la iglesia, se apresuraba a precisar:

> Nec haec dicentes deputamus culpam esse coniugium. Sed quia ipsa licita commistio coniugum sine voluptate carnis fieri non potest, a sacri loci ingressu abstinendum est, quia voluptas ipsa sine culpa nullatenus potest [5].

Pero, ante el *dolor et gemitus in prolis partu*, el obispo se detenía vacilante y reconocía que aquella prohibición no era justa; al contrario, *ipsam ei poenam in culpam deputamus* [6]. En definitiva, se abría toda una serie de aporías para tratar de superar la contradicción entre la *voluptas carnis*, considerada siempre un pecado, dentro y fuera del matrimonio, y la *fecunditas carnis*, que se consideraba un don divino. La teología matrimonial quedó anclada en la antigua gnosis dualis-

---

[4] «Et sciendum nobis est, quia non solum est castitas in virginibus, et viduis, et continentibus, sed etiam castitas est coniugalis in legitime coniugatis et legitima iura coniugii conservantibus» (*De cavendis vitiis et virtutibus exercendis*, 7: PL 125, 909 y sigs.).

[5] Greg. M., *Reg.*, XI, 56.ª (ed. Ewald-Hartmann).

[6] *Ibidem*.

ta; la vida sexual se consideró siempre desde una perspectiva maniquea. En consecuencia, no faltaron teólogos que se lanzaron a lucubrar sobre una reproducción asexuada y angélica de la especie humana: la distinción sexual en macho y hembra —se decía— era una consecuencia del pecado original; si el hombre no hubiese pecado en el Edén, la humanidad se habría propagado a través de una descendencia paradisíaca [7]. Más de un escritor eclesiástico se había planteado la cuestión de si en la resurrección final se mantendría la diferenciación de los sexos: la mujer resucitaría como varón, como pensaba san Jerónimo [8], o bien, conservando las características del sexo femenino, resucitaría adornada con una belleza nueva, según creía san Agustín: *erunt tamen membra feminea non adcommodata usui veteri, sed decori novo?* [9].

En las primitivas comunidades cristianas, las mujeres habían desempeñado un papel social y religioso que luego sólo conservaron y acrecentaron en algunas sec-

---

[7] «Nam si primus homo non peccaret, naturae suae partitionem, in duplicem sexum non pateretur, sed in primordialibus suis rationibus, in quibus ad imaginem Dei conditus est, immutabiliter permaneret... Sed reatu suae praevaricationis obrutus, naturae suae divisionem in masculum et feminam est passus» (Escoto Eriugena, *De divisione naturae*, II, 6: PL 122, 532). Aristófanes, en el *Simposio* de Platón, cuenta el mito de la originaria unidad sexual del hombre; estos andróginos, creados a imagen de Zeus, divididos luego en individuos sexualmente distintos, hacen que las dos mitades tiendan eternamente a volver a juntarse. Freud leyó con mucho interés este fragmento de Platón (cf. E. Fromm, *Anatomia della distruttività umana*, trad. it., Milano, 1975, págs. 568 y sigs.). También Gregorio de Nisa, hablando de la creación del hombre, había supuesto su originaria bisexualidad (en PG 44, 177-186).

[8] Jerónimo, *Comm. ad Eph.* 5, 29: PL 26, 567.

[9] Agustín, *De civ. Dei*, XXII, 17.

tas disidentes [10]. Clemente de Alejandría fue uno de los primeros escritores eclesiásticos que afirmaron la paridad de derechos y la igualdad entre hombre y mujer, porque «todo es igual en ellas» [11]. Pero este «feminismo» *ante litteram*, que había tenido defensores también en otros ámbitos culturales, no se desarrolló, y la posición de la mujer en el pensamiento cristiano quedó estancada en las recomendaciones de san Pablo a su colaborador Timoteo: «Que la mujer escuche en silencio, con total sumisión. No permito a la mujer enseñar, ni dictar leyes al hombre, sino que esté en silencio» (I Tim. 2, 15). Un antiguo concilio de Cartago convirtió el precepto paulino en norma, recogida luego por los canonistas posteriores:

> Mulier, quamvis docta et sancta sit, viros in conventu docere non praesumat, similiter nec baptizare [12].

Siempre fueron vistas con veneración las *virgines* y las *viduae*, que inicialmente tuvieron también un papel y una dignidad de orden (*diaconissae*): se les confiaban incluso las llaves de las iglesias, los oratorios campestres y, en general, la custodia de los lugares sagrados. Pero, ya desde los primeros sínodos, comenzaron a ser apartadas de cualquier encargo y especialmente se las alejó del altar donde el sacerdote celebraba los divinos misterios, y no se les permitía tocar con las manos los

[10] R. Gryson, *Il ministero della donna nella chiesa antica*, trad. it., Città Nuova, Roma, 1974; N. Huyghebaert, «Les femmes laïques dans la vie religieuse», en *I laici nella «Societas Christiana» dei secc. XI-XII*, en Atti della III Settimana intern. di Studio, Mendola, 1965, Milano, 1968, pág. 353; vid. en la pág. 392 las graves observaciones de R. Bultot sobre los errores de la Iglesia y de su enseñanza en el orden de las realidades profanas.

[11] Clemente Alejandrino, *Paedag.* I, IV, 10, 1-3: Sources chrét., n. 70.

[12] Burcardo, PL 140, 808.

vasos sagrados. En algunas localidades de la Galia, ciertos sacerdotes «progresistas» seguían utilizando la colaboración femenina durante las celebraciones litúrgicas, consintiendo a las mujeres tomar en sus manos el cáliz y distribuir la comunión al pueblo. Pero los obispos de Rennes y de Angers denunciaron este uso como novedad y superstición inaudita. Tanta hostilidad se explica por el hecho de que estas *diaconissae* eran en general las llamadas *conhospitae* o *subintroductae*, mujeres solteras que convivían bajo el mismo techo con los sacerdotes y contra las cuales se habían manifestado siempre con dureza los obispos [13].

La prohibición de acercarse al altar y de tocar los objetos sagrados, aunque fuese el incensario, permaneció siempre en vigor, no sólo para las mujeres en general, sino también para las monjas, y el motivo era claro: *memores esse debent feminae infirmitatis suae et sexus imbecillitatis* [14]. Ya el canon 21 del concilio de Epaon, el año 517, había abolido la consagración de las viudas como diaconisas [15]; pero éstas sobrevivieron en algunos sitios, aunque fuera sólo con fines de asistencia social, simple ministerio de caridad, como nuestras

---

[13] Vid. el relato de los obispos a Luis el Bueno, donde se deplora tal costumbre: en M. G. H., *Capitularia regum franc.*, II, n. 196, c. 18, pág. 42. La costumbre de los sacerdotes que convivían con estas «*virgines*» era antiquísima tanto en Occidente como en Oriente, y se prolongó largo tiempo a pesar de que desde muchas partes se gritase contra esta *continentia criminosa, sanctimonia infamis* (Juan Crisóstomo, en PG 47, 496 y sigs.) y estas *meretrices univirae* (Hieronym., *Ep.*, 22, 14: PL 22, 402 y sigs.). Cf. H. Achelis, *Virgines subintroductae. Ein Beitrag zu I Kor.* 7, 25, Leipzig, 1902; A. Julicher, en *Archiv für Religionswissenschaft*, t. VII, 1904, págs. 373-386.

[14] Teodolfo, *Capitula*, 6: PL 105, 139, citado también por Atón de Vercelli, *Capitulare*, 11 y 12: PL 134, 30-31.

[15] Mansi, VIII, 561.

Damas de san Vicente de Paúl. Todavía en el siglo IX vemos mencionadas *diaconissae* que siguen el cortejo papal de León III al entrar éste en Roma [16].

Los escritores eclesiásticos se dirigen en sus obras generalmente a las *viduae* y a las *virgines*, las mismas que de ordinario constituyen el auditorio femenino de la pastoral dominical. La presencia de mujeres casadas y de madres de familia la advertimos esporádicamente en los reproches y en las exhortaciones específicas que les atañen. Si el cristianismo había sabido, junto a la maternidad fisiológica, atribuir a la mujer también una maternidad espiritual, luego había privilegiado siempre a esta última, como demuestra la copiosa literatura sobre la virginidad que se nos ha transmitido. Las *viduae* compartían los honores de las *virgines* mientras no contraían segundas nupcias, siempre mal vistas y consideradas una *species stupri* o, cuando menos, *un decoroso adulterio*. La legislación eclesiástica relativa a las segundas nupcias agravó la condición de las viudas, que no podían volver a casarse sin la autorización del sacerdote [17]. Para los viudos que se casaban de nuevo, las segundas nupcias eran un impedimento para el acceso a las órdenes sagradas [18].

Las concepciones vétero-testamentarias que hacían de la mujer casada, y especialmente de la puérpera, un ser contaminado que debía purificarse con abluciones rituales y bendiciones, junto con las normas relativas a las relaciones conyugales que confundían moral e higiene, influyeron mucho en la ética matrimonial occidental. También las referencias a la actividad sexual encuentran en los escritores eclesiásticos las palabras

[16] *Liber Pontificalis* (ed. L. Duchesne, Paris, 1955), II, 6.

[17] Cf. H. Leclercq, *Veuvage, Veuve*, en *Dict. d'Archéol. chrét. et litur.*, XV², 3007-3026.

[18] En Burcardo, PL 140, 818.

y las expresiones más crudas y las valoraciones más negativas. Los términos de parangón para indicar y calificar un vicio o un pecado grave se toman habitualmente de la esfera de la sexualidad, que se configura como actividad puramente bestial o como deshonestidad diabólica.

La unión de los cónyuges había hallado en los textos bíblicos la expresión más cumplida y perfecta: «serán dos en una sola carne». En la literatura medieval, difícilmente se hallará nada equivalente en su pureza realista [19]. La fisiología femenina sugería apreciaciones y juicios negativos: la belleza de las mujeres está toda en la capa de piel que las recubre; pero si los hombres viesen lo que hay debajo, *mulieres videre nausearent.* Si tenemos cuidado para no tocar con la punta de los dedos el fango o la basura, *quomodo ipsum stercoris saccum amplecti desideramus?* [20]. Los cánones de la belleza femenina se miden, pues, con este metro. Cuando el hagiógrafo quiera subrayar también el encanto físico de la princesa Pilitrude, mujer de Grimoaldo, precisará que *secundum huius carnis putredinem videbatur decora* [21].

---

[19] Gregorio Magno, que en este punto sigue el pensamiento y el estilo de san Agustín y de san Jerónimo, es quizá el primero en ver el *debitum coniugale* como *pulchram copulae speciem,* subrayando así el momento gozoso de la relación física entre los cónyuges. Después, la expresión gregoriana será utilizada a menudo por Incmaro de Reims (*De cavendis vitiis,* etc., *o. c.*: PL 125, 910) y por Jonás de Orleáns (*De institutione laicali,* II, 6: PL 106, 181).

[20] Odón de Cluny, *Collationum libri tres,* II, 9: PL 133, 556.

[21] *Vita Corbiniani* (ed. B. Krusch), en *Scriptores rerum germanicarum* in usum scholarum ex M. G. H., separatim editi, Hannoverae, Hahan, 1920, pág. 215. Guiberto de Nogent, en cambio, subraya con complacencia la belleza física de su madre: *De vita sua,* I, 2, *o. c.,* pág. 5 y sigs.

Habiendo perdido la inocencia de la que sólo en el Edén había gozado la humanidad, hay que avergonzarse de la propia desnudez, y se denominan «vergüenzas» precisamente aquellas partes del cuerpo que con razón, se decía, la misma naturaleza ha colocado lejos de los ojos. Puesto que la mujer es la causa y el instrumento principal con que se consuma la *concupiscentia carnis*, el cristiano no debe detenerse a mirar las desnudeces femeninas. Ni siquiera el marido tiene derecho a complacerse en las desnudeces de su mujer: *Non decet virum uxorem suam nudam videre* [22], ni puede bañarse con ella o, peor aún, en compañía de otras mujeres [23].

2. El matrimonio. La fiesta nupcial. La pareja medieval. Tabúes y prejuicios

Desde el momento en que sólo quedaba el matrimonio como esfera lícita y legítima de la sexualidad, el acto procreador debía realizarse como un deber natural, querido por Dios para la conservación de la especie humana. En el Sacramentario Gelasiano se habla de *foecunditas pudica*. Cualquier otro fin o cualquier intención diversa de la de la simple fecundación de la mujer era decididamente objeto de condena y castigo. La simple satisfacción de los instintos o el placer erótico eran una desviación y una frustración de la

---

[22] Egberto, *Poenitentiale*, I, 20: PL 89, 406; Teodoro, *Poenitentiale*, 11: PL 99, 934 y *Capitula collecta*, 44: PL 99, 956.

[23] «Lavasti te in balneo cum uxore tua et aliis mulierculis, et vidisti eas nudas, et ipsae te?» (Burcardo, PL 140, 969; Teodoro, *Poenitentiale*, 30: PL 99, 946); el can. 87 del concilio Trulano segundo del 692 prohibía el baño en compañía de mujeres: Mansi, XI, 935; vid. también XII, 385.

institución matrimonial, y como tales se consideraban pecados, tanto más graves cuando, para conseguir un placer mayor, o para dar mayor incentivo al acto sexual, se recurría a trazas y a medios auxiliares, o se variaba caprichosamente la mecánica erótica [24].

La disciplina eclesiástica relativa a la celebración del matrimonio hacía de éste una ceremonia litúrgica, que debía desarrollarse en el recogimiento y en la compunción más severa. Las varias colecciones canónicas incluyen un viejo decreto del papa Sotero en el que se establece:

> Ut sponsus ac sponsa cum precibus et oblationibus a sacerdote benedicantur; et legibus sponsetur ac donetur, et a paranymphis custodiatur, et publice solemniterque accipiatur. Biduo etiam ac triduo se abstineant, et doceantur ut castitatem inter se custodiant, certisque temporibus nubant, ut filios non spurios, sed haereditarios Deo et saeculo generent [25].

---

[24] «Si quis incantationibus utatur ad alicuius amorem sibi conciliandum, et ei in cibo, vel in potu, vel in alicuius generis incantationibus tradat, ut amor illius exinde augeatur, si hoc laicus faciat, ieiunet dimidium anni diebus Mercurii et Veneris in pane et aqua, et aliis diebus utatur cibo suo, excepta carne sola. Si sit clericus ieiunet unum annum; duobus diebus per hebdomadam in p. et a., et reliquis diebus a carne abstineat» (Egberto, *Poenitentiale*, IV: PL 89, 425). «Si mulier aliqua arte coitum suum adiuvat, uti ipsa novit, ieiunet duos annos, quoniam ipsius est pollutio» (*Ibid.*, I, 31: PL 89, 409).

[25] Ivón de Chartres, *Decret.*, 145: PL 161, 616. En el IV concilio de Cartago (can. 13) se recomendaba: «Sponsus et sponsa ... eadem nocte pro reverentia ipsius benedictionis in virginitate permaneant»; el canon se repite en los distintos libros penitenciales: vid. Egberto, *Excerptiones e dictis*, etc., PL 89, 389. «Sacri libri annotant quid singulis fidelibus faciendum sit, cum legitimam coniugem prius domum duxerint: hoc est, iuxta libri praeceptum, ut tres dies et tres noctes primas castitatem suam servent, et tunc tertio die eorum missa fiat et absque eucharistia, sumatur, ac deinde coniugium suum tenent coram Deo et

En el período carolingio se fue formando la doctrina del matrimonio canónico, que fijó sus características religiosas, sociales y jurídicas [26]. El matrimonio es el sacramento por excelencia de los laicos: la condición de laicos se identifica con el *ordo bonorum coniugum*, es decir, de aquellos que, en la ciudad de Dios que se quiere fundar en la tierra, se encargan de la «reproducción» sin otra función específica. En realidad, los usos tradicionales según las estructuras sociales y económicas y las diversas características étnicas sobrevivieron ampliamente: la poligamia de hecho, el divorcio o el repudio al arbitrio del hombre, las uniones oficiosas por simple consentimiento recíproco, el rapto ritual, las uniones más o menos incestuosas, bastante comunes en el matrimonio endogámico típico de las sociedades agrícola-pastoriles que viven en el aislamiento, la convivencia a largo o medio plazo y el libre concubinato, especialmente el concubinato ancilar, siguieron extendidísimos en la praxis común [27].

---

coram mundo ut ipsis necesse est» (Egberto, *Poenitentiale*, II, 21: PL 89, 419); esta disposición la recoge también Crodegango de Metz, *Regula canonicorum*, 73: PL 89, 1089.

[26] Cf. Chelini, «Les laïcs dans la société ecclésiastique carolingienne», en *I laici nella «Societas christiana»*, o. c., pág. 45.

[27] Jonás de Orleáns, uno de los pocos escritores eclesiásticos de la época que supo echar una ojeada dentro de las paredes domésticas, captaba con perspicacia la satisfecha arrogancia de la sierva-señora: «La intemperancia vuelve a las siervas orgullosas; a las esposas, coléricas, pendencieras, obstinadas; a las concubinas, insolentes, y a los maridos, descarados. Cuando la sierva está encinta del señor, desprecia a la señora, respecto a la que se siente más importante o más poderosa por la gravidez. Entonces la señora se desespera por ser despreciada y hace a su marido responsable de todas sus desdichas» (*De institutione laicali*, II, 4: PL 106, 174-177). Las convivencias *more uxorio*, especialmente antes del matrimonio, eran un hecho común y

La abstención de relaciones en los primeros días del matrimonio, además de *pro reverentia ipsius benedictionis,* debía de tener razones y motivos también de orden social. Es sabido que, para el contrato matrimonial, el consentimiento de la mujer era un hecho irrelevante y, con los usos que poco a poco fueron creándose, los protagonistas de los acuerdos eran el futuro esposo y los familiares de la esposa, la cual frecuentemente llegaba al matrimonio sin haber visto aún al hombre con el que tendría que hacer vida en común. No pocas veces la *primera noche* era un encuentro íntimo entre desconocidos. Aplazándola dos o tres días, se creaba mientras tanto el conocimiento y la familiaridad indispensable para un resultado nupcial de recíproca satisfacción.

También en áreas culturales alejadísimas de la europea se aconsejaba el aplazamiento de la consumación del matrimonio con el fin de crear esa atmósfera propicia. En el *Kama-Sutra* del poeta Vatsyayana, que vivió en la India en los primeros siglos de nuestra era, se recomendaba: «Durante los tres primeros días después de la boda, marido y mujer dormirán sobre una dura tarima, absteniéndose de toda relación sexual; un poco de sal mezclada con la comida les hará más fácil la continencia. Luego, durante siete días, se bañarán juntos al son de instrumentos musicales; se vestirán

---

bastante generalizado; escribía Cesáreo de Arles: «Plures sunt qui sibi concubinas adhibent, antequam uxores accipiant: et quia grandis multitudo est; excommunicare omnes non potest episcopus» (*Sermo* XLII, 5 [Corpus Christ., series latina, vol CIII, página 188; vid. también *Sermo* XLIII, págs. 18 y sigs.]). Para una visión más completa de los diversos aspectos y problemas relativos a la institución matrimonial, vid. las interesantes aportaciones publicadas en Settimane di studio del Centro it. di studi sull'alto Medioevo: *Il matrimonio nella società altomedievale,* XXV, Spoleto, 1977.

y comerán juntos recibiendo a amigos y parientes y conversando con ellos.» Sólo al décimo día se dispondrá el marido a consumar el matrimonio. El motivo de este aplazamiento lo explica el poeta por el hecho de que «la mujer tomada a la fuerza por el hombre al que no conoce» está más nerviosa, y el hombre que «no comprende el corazón de la mujer» no puede darle lo que más le conviene [28].

Además de la continencia en los dos o tres primeros días, algún concilio había establecido incluso que en los treinta días siguientes al matrimonio los esposos no debían frecuentar la iglesia. Probablemente se consideraba que aquel período de *luna de miel* era irreconciliable con una adecuada participación litúrgico-sacramental [29]. También en la iglesia oriental estaba prescrito el aplazamiento de la consumación del matrimonio, y quizá con la amenaza de más graves sanciones. Sabemos, en efecto, que el patriarca Lucas *sponsos qui ipso die matrimonii ad rem veneream coeunt poenis subiecit.*

Para la elección del día de la boda, el clero sabía que los fieles tenían sus prejuicios y se guardarían mucho de celebrarla en los días que consideraban infaustos o de mal agüero [30]. En general, los días más

---

[28] Vatsyayana, *Kama-Sutra*, trad. ingl. de R. F. Burton-F. F. Abruthnot, Bombay, 1974, págs. 76 y sigs.

[29] «In primo coniugio debet presbyter missam agere et benedicere ambos, et postea se abstineant ab ecclesia XXX diebus» (Ivón de Chartres, *Decret.*, VIII, 146: PL 161, 616).

[30] Pirmino, *Scarapsus*: PL 89, 1041. «Non licet christianis observare et colere elementa aut lunae, aut stellarum cursus, aut inanem signorum fallaciam pro domo facienda, aut propter segetes vel arbores plantandas, vel coniugia sociandа» (Isidoro Merc., *Decretalium collectio*, 73: PL 130, 586). En el sermón atribuido a San Eligio se prohíbe a las mujeres «Veneris aut

idóneos parecían los del novilunio o los viernes [31]. En torno al lecho nupcial florecía, naturalmente, toda una serie de prevenciones, de escrúpulos, de tabúes y de supersticiones; de suerte que la Iglesia previó muy pronto, además de la ceremonia del matrimonio religioso, la bendición de los esposos y del tálamo nupcial la noche de la consumación: el sacerdote, acompañado por los acólitos, se dirigía a la casa de la nueva familia y allí, después de haber recitado algunas fórmulas de bendición y de conjuro contra los espíritus malignos, rociaba con agua bendita a los esposos y el lecho [32]. Lo que más se temía eran los hechizos y el mal de ojo que cualquier malintencionado podía haber hecho para malograr o turbar de cualquier modo aquella unión. En los casos en que no se lograba la consumación, más que a impotencia o frigidez se achacaba a cualquier oscuro encantamiento perpetrado por un amante o por una concubina abandonada [33]. Entonces se informaba inmediatamente al sacerdote, que procedía a los oportunos exorcismos y a las diversas bendiciones [34]. En tales

---

alium diem in nupsis observare» (Pirmino, *Scarapsus*: PL 89, 1041).

[31] «... novam lunam observasti pro domo facienda aut coniugiis sociandis?» (Burcardo, PL 140, 960).

[32] «Nocte vero cum ad lectum pervenerint (sponsus et sponsa), accedat presbyter, et benedicat thalamum dicens: Benedic, Domine, thalamum istum et omnes habitantes in eo; deinde faciat super eos benedictionem. His omnibus expletis —añade el ritual— recedant tam sacerdos quam clerici» (E. Martène, *o. c.*, II, 366 E).

[33] «Fecisti quod quaedam mulieres adulterae facere solent? Cum primum intellexerint quod amatores earum legitimas uxores voluerint accipere, tunc quadam arte malefica libidinem virorum extinguunt, ut legitimis prodesse non possint, nec cum eis coire» (Burcardo, PL 140, 975).

[34] Vid. lecturas, págs. 286-288. Cf. Ivón de Chartres, *Decret.* 8, *de coniugiis*, 194: PL 161, 624.

circunstancias, sacerdotes y monjes eran a menudo los consejeros y los curanderos habituales, dispuestos a ofrecer remedios y ligaduras de todo género. Pero, en general, la gente prefería recurrir a las artes mágicas de adivinos y hechiceras. Guiberto de Nogent cuenta que su madre, después de casarse, permaneció virgen durante siete años a causa de ciertos maleficios de su suegra, que se había opuesto a aquel matrimonio. Finalmente, los esposos pudieron consumar el matrimonio recurriendo a la experiencia de una vieja que con sus contra-encantamientos logró neutralizar el maleficio [35]. En las desavenencias entre mujer y marido a este propósito, sólo era válido el testimonio del hombre, pues era el cabeza de familia, y la mujer le estaba completamente sometida. Incluso si ella lo había acusado de impotencia, de frigidez o de cualquier otro defecto semejante, pero el hombre lo desmentía, su palabra hacía ley:

> Si quis accepit uxorem, et habuit ipsam aliquo tempore, et ipsa femina dicit quod non coisset cum ea, si ille vir dicit quod sic fecit, in veritate viri consistat, quia vir caput est mulieris [36].

Si la mujer insistía, se recurría al *iudicium crucis*. Pero el hombre podía rechazar la ordalía y pedir, en cambio, el dar prueba de su capacidad viril con otra mujer. Si también la intermediaria aseguraba que el hombre no había podido cumplir su función, era con-

---

[35] Guiberto de Nogent, *De vita sua, sive Monodiarum libri tres*, ed. G. Bourgin, Paris, 1907, pág. 37; cf. *La vie ancienne de Saint Godelive de Christelles par Drogon de Bergues*, ed. M. Coens en *Analect. Boll.* XLIV (1926), pág. 134 y sigs.

[36] Ivón de Chartres, *Decret.* 8, *de coniugiis*, 180: PL 161, 621-622.

denada, y se continuaba dando crédito al marido impotente, porque *vir caput est mulieris* [37].

Por su parte, la fiesta nupcial, según la disciplina eclesiástica y las recomendaciones de los obispos, no debía tener ningún signo de excesivo regocijo externo, y mucho menos podían los participantes en ella entregarse a las danzas y a los cantos con que en todos los pueblos se había celebrado siempre este rito:

> Quod non oporteat christianos euntes ad nuptias plaudere vel saltare, sed venerabiliter coenare vel prandere, sicut christianos decet [38].

La reiterada insistencia sobre estas normas nos hace comprender que los invitados a los banquetes nupciales no se portaban, en realidad, *venerabiliter*. Muchísimos cánones conciliares prohiben severamente a sacerdotes, diáconos y subdiáconos participar en estos festines, en los que

> amatoria cantantur et turpia, aut obsceni motus corporum choris et saltationibus efferuntur [39].

Sobre el *ménage* conyugal recaía toda una serie de disposiciones, de normas y de limitaciones que con el tiempo se acumulan hasta el punto de hacer dudar de su eficacia. Las prescripciones más precisas se refieren a los períodos en que los cónyuges debían abstenerse de las relaciones normales. Se puede decir que era norma general cuanto ya el concilio elibernense había establecido:

---

[37] Vid. pág. 74.

[38] Ivón de Chartres, *Decret.* 8, *de coniugiis*, 148: PL 161, 617.

[39] Reginón de Prüm, *De ecclesiasticis disciplinis*, I, 325: PL 132, 255.

> In tribus quadragesimis anni, et in die dominica, et in quarta feria et sexta feria coniugales continere se debent. Item nec in illis diebus copulari quamdiu gravata fuerit uxor, id est, a quo die filius in utero motum fecerit, usque ad partum post triginta dies, si filius, si autem filia, post quinquaginta sex [40].

En los más antiguos penitenciales, el período post-puerperal de abstención se establecía en sesenta días después del parto, tanto si nacía varón como si hembra [41]. Más tarde, parece que se fijó en cuarenta días [42].

A las tres grandes cuaresmas del año litúrgico, a todos los domingos, miércoles y viernes, se añadían los períodos menstruales, todas las otras grandes fiestas, como las vigilias de los santos, las letanías mayores, las rogativas, las festividades patronales de las distintas localidades, etc., durante las cuales estaban prohibidas las relaciones conyugales. Si las estadísticas, tan acordes con la mentalidad moderna, tuviesen valor histórico, y admitiendo que fuese posible la valoración numérica de una actividad que pertenece a la esfera más incontrolable de la íntima *privacy* del individuo, podríamos obtener a grandes rasgos y muy burdamente la siguiente tabla matrimonial:

---

[40] Teodoro, *Poenitentiale*, cap. 12: PL 99, 945; Reginón de Prüm, *De eccl. disc.*, I, 328: PL 132, 225; Burcardo, PL 140, 959.

[41] Egberto, *Poenitentiale*, II, 21: PL 89, 419.

[42] Alitgario de Cambrai, *De Poenitentia*, V, 24: PL 105, 685.

PERÍODOS DE ABSTENCIÓN	NÚMERO DE DÍAS		
	AÑO ESTÉRIL	AÑO FECUNDO	
		h. varón	*h. hembra*
Cuarentena de Navidad, Pascua, Pentec.	120	120	120
Todos los miércoles, viernes y domingos del año	96	96	96
Período menstrual...	60		
Festividades varias	30	30	30
Antes del parto...		90	90
Después del parto		33	56
Total de días de abstención ...	306	369	392
Días aptos para las relaciones conyugales	59	—4	—27

Aunque esta tabla fue aproximadamente aceptable, está claro que podía ser de vez en cuando alterada o trastornada en beneficio total del amor cuando se daban coincidencias: por ejemplo, algún período menstrual podía coincidir en buena parte con los días del miércoles al domingo; o bien, durante el año fecundo, los períodos de continencia antes y después del parto podían coincidir de algún modo con una cuaresma o gran parte de ella, de suerte que los largos períodos de privación quedaban en cierta medida absorbidos o sensiblemente reducidos.

Los libros penitenciales nos sitúan frente a una ética matrimonial legalista, cristalizada en una normativa inmóvil, una casuística rígida y casi mecánica, en que las situaciones étnicas particulares, la vida afectiva y sentimental de los cónyuges y el juego infinito de reaccio-

nes psicológicas no tienen ninguna incidencia. El control de las emociones y la disciplina de los sentidos están rígidamente codificados en la prescripción jurídica. Los pecados en materia sexual y las infracciones de las correspondientes normas disciplinarias se cuantifican según los principios de la teoría de la castidad y se traducen de vez en cuando numéricamente en jornadas de penitencia tarifada.

En qué medida la pareja medieval respondía fielmente a las prescripciones canónicas o respetaba las exhortaciones eclesiásticas, es difícil establecerlo: los testimonios y las indicaciones que podemos obtener de todas las fuentes disponibles se prestarían a valoraciones demasiado arbitrarias o por lo menos aleatorias. Es cierto que normas tan restrictivas, que observadas rígidamente habrían llevado a conclusiones impensables y contrarias a las exigencias más naturales del hombre, en la práctica debían reducirse a simples exhortaciones y a recomendaciones genéricas, cuya escasa eficacia no se les ocultaba a los mismos legisladores eclesiásticos.

Más que la piedad individual o el heroísmo de la virtud, que en muchos casos no faltaban, debían actuar como freno otros factores, como las incomodidades de una vida hecha de fatigas, ciertos prejuicios tradicionales y, no en último lugar, el temor de castigos divinos o de enfermedades y de posibles desgracias. La literatura hagiográfica nos ha transmitido ejemplos emblemáticos a este respecto: los padres de un monje habían logrado durante la cuaresma de Pascua observar la más absoluta continencia hasta el Sábado Santo; pero aquel día no la mantuvieron, y el atractivo del lecho fue más fuerte que su voluntad y que su virtud: en una hora quemaron las renuncias y los sacrificios de una

cuaresma entera[43]. Podemos preguntarnos: ¿se trata de un hecho realmente acaecido, o de una historieta edificante, de un *exemplum* inventado para recomendar a los cónyuges la vigilancia y la perseverancia hasta el último día?

Gregorio de Tours refiere el caso de una mujer que, después de un parto focomélico, se libra del recién nacido exponiéndolo, pero luego, arrepentida, confiesa su culpa: aquel embarazo era fruto de amores dominicales[44]. Se creía que éstos y las relaciones adulterinas daban frutos prematuros o deformes como castigo divino. El terror a dar a luz hijos focomélicos debía de ser un gran freno para la futura madre, obligada luego a confesar si se trataba de amores festivos o de encuentros libres. El episodio narrado por Gregorio, y no es el único[45], nos dice que, si tales miedos no eran siempre suficientes para la observancia rigurosa de las prohibiciones prescritas, en muchos casos empujaban

---

[43] Ekkohardus Minor en su libro sobre S. Gal citado por E. Martène, *o. c.*, III, 171 A.

[44] «Qui cum non sine derisione multorum aspiceretur, et mater argueretur cur talis ex illa processerit filius, confitebatur cum lacrymis nocte illum Dominica generatum... Sed quia dixi, parentibus eius hoc ob peccatum evenisse per violentiam noctis Dominicae... Quia qui in ea coniuges simul convenerint, exinde aut contracti, aut epileptici, aut leprosi filii nascuntur» (Greg. de Tours, *De mirac. s. Martini*, II, 24 [M. G. H., *Script. rer. merov.*, t. I, pars II, pág. 167]). Del mismo parecer era también Cesáreo de Arles: «... qui uxorem suam in profluvio positam agnoverit, aut in die dominico aut in alia qualibet festivitate se continere noluerit, qui tunc concepti fuerint, aut leprosi, aut epileptici aut forte etiam daemoniosi nascuntur» (*Sermo* CLIV, 7 [Corpus Christ., series latina, vol. CIII, pág. 199]).

[45] Cf. Greg. de Tours, *In gloria martyrum*, 87: M. G. H., *Script. rer. merov.*, t. I, pars II, págs. 96 y sigs., donde una mujer confiesa haber matado a siete hijos nacidos de relaciones adulterinas.

a la involuntaria gestante a decisiones drásticas, sin excluir el infanticidio.

La densa serie de interdicciones y las numerosas limitaciones permiten ver la realidad que las leyes estatales y los libros penitenciales nos dan a conocer indirectamente y como de rechazo: la natural exigencia erótica del hombre y de la mujer, que no conocen particulares períodos estacionales, ¿podía ser programada y reglamentada por la normativa canónica, para la cual ciclos menstruales y ciclos litúrgicos se entrelazaban hasta el punto de limitar y con frecuencia ignorar los tiempos del amor? Habría sido bastante difícil sintonizar la carga emotiva y los impulsos sexuales bajo los ritmos litúrgicos marcados por pausas tan largas.

3. Erotismo y magia. Filtros y afrodisíacos. Relaciones sexuales

Erotismo y magia, por su natural atmósfera psicológica, están en estrecha correlación. En las fuentes se nos recuerdan con frecuencia *sortiariae, maleficae, herbariae,* mujeres expertas en la confección de filtros y brebajes varios y con diversos fines, entre los cuales los más difundidos eran los filtros de amor, conocidísimos desde la antigüedad. Los ingredientes, según que fuesen destinados a provocar la pasión o a eliminarla del corazón de una persona, se confiaban a la fantasía, a la experiencia y a la inventiva de las elaboradoras mismas, que, de vez en cuando, combinaban las más extrañas y a menudo más repugnantes o sacrílegas mezclas para vendérselas a sus clientes. San Agustín fue acusado de haber puesto en el pan de las eulogias un filtro de

amor con el consentimiento y la ayuda del marido mismo de la comulgante [46].

En una sociedad en que la mujer tenía tan escaso peso social y jurídico, tales expedientes mágicos representaban casi un remedio o un modo para liberarse de la propia inferioridad. Interesadas en conservar o acrecentar las atenciones y las prestaciones de sus hombres, o en el supuesto de que, cansadas y desilusionadas, deseasen librarse de ellos, estos filtros representaban su arma más común. En uno y otro caso, la fantasía inventiva y la pasión no tenían límites. Un sistema eficaz para inflamar de amor al marido era el siguiente: la mujer se ponía a gatas en el suelo y se descubría las nalgas; después le pedía a una amiga que amasara pan sobre las nalgas desnudas; una vez cocido, se lo servía al marido, que súbitamente ardería de pasión por su mujer. Otro sistema igualmente eficaz era éste:

> Tollunt piscem vivum, et mittunt eum in puerperium suum, et tam diu ibi tenent, donec mortuus fuerit, et, decocto pisce vel assato, maritis suis ad comedendum tradunt; ideo faciunt hoc, ut plus in amorem earum exardescant.

Menos complicado y más asequible era otro sistema:

> Tollunt menstruum suum sanguinem, et immiscent cibo vel potui, et dant maritis suis ad manducandum, vel ad bibendum, ut plus diligantur ab eis.

Cuando la mujer quería encenderse a sí misma para resultar más agradable a su compañero, *semen viri cum cibo suo miscet, et hoc facit ut masculis eo charior sit.*

---

[46] «... amatoria maleficia data mulieri, marito non solum conscio, verum etiam favente» (Agustín, *Contra litteras Petiliani*, III, 16, 19: C. S. E. L., vol. 52 (M. Petschenig).

Más complicado y más largo era, en cambio, el sistema para deshacerse del marido: la mujer se desnudaba completamente y se untaba con miel todo el cuerpo desnudo; luego se revolcaba por el suelo, donde se había esparcido cuidadosamente trigo, girando una y otra vez en todos los sentidos. Después se levantaba y recogía cuidadosamente todos los granos de trigo que habían quedado pegados en su cuerpo; los molía muy bien, y con aquella harina hacía pan para darlo a comer a su marido, el cual, poco después, se pondría ciertamente enfermo y moriría [47].

Los métodos y las pociones con propósito benéfico o maléfico eran infinitos: en las fuentes se habla a menudo de *incantamenta, libamina, philtra et innumera alia,* en cuyas virtudes mágicas se tenía gran confianza. Por tratarse de un producto de amplio consumo, representaba, además, una buena fuente de ingresos. Los profesionales de una actividad tan lucrativa estaban, por tanto, destinados a aumentar y a ampliarse. En las mismas fuentes se mencionan los llamados *cauculatores, cochlearii, circulatores,* términos imprecisos y de difícil interpretación, pero que en general parecen referirse a aquellos *qui pudicos ad libidinem defigunt animos* [48]. Con frecuencia estos filtros producían efectos desastrosos, hasta turbar el equilibrio mental y las demás facultades psicofísicas del drogado [49]. Cualquiera que sea el verdadero significado del término, general-

[47] En Burcardo, PL 140, 974-976.

[48] Cf. Du Cange, *Lexikon mediae et infimae latinitatis,* s. v.

[49] «... quorundam interdum uxores, viros suos abominantes seseque polluentes, ita potionibus quibusdam vel maleficiorum factionibus, eorumdem virorum mentes alienant atque praecipitant, ut nec agnitum uxoris adulterium accusare publice vel defendere valeant, nec ab eiusdem adultere coniugis consortio vel dilectione discedant» (*Lex Visigothorum,* III, 4, 13).

mente los *cauculatores* corresponderían a los *amatoria pocula porrigentes*, de los que se habla en los libros penitenciales y en más de un capitular[50]. De cualquier modo, *libamina, philtra, amatoria pocula* y similares no indicaban sólo los filtros amorosos en el sentido entendido hasta aquí, sino toda clase de afrodisíacos y excitantes, de los que ciertamente se hacía gran uso. Especialmente los que por convicción o por temor estaban más sometidos a la observancia escrupulosa de los largos períodos de continencia, solían, en el poco tiempo permitido, abandonarse a excesos prolongados y debilitadores, que no habrían sido posibles sin recurrir a todos los vigorizantes y excitantes que la medicina de la época y la credulidad supersticiosa popular les proporcionaba.

La conducta sexual de los hombres ha experimentado evoluciones e involuciones según las épocas y según las clases sociales. La antigüedad grecorromana no consideraba el matrimonio como el único medio para satisfacer la necesidad erótica. Quienes se casaban solían hacerlo cuando tenían un patrimonio o una riqueza que transmitir, o cuando querían asegurar nuevas fuerzas para su grupo. Fuera de estos casos, no había problemas. El concepto de sexualidad contra natura ni siquiera lo conocían los romanos; la homofilia podía ser considerada, a lo sumo, una *molicie*, un *afeminamiento* impropio de un *quirite*, y nada más. La heterosexualidad de la reproducción se fue afirmando durante la transformación moral que se produjo en los primeros siglos del imperio, provocando la genera-

---

[50] «Ut coclearii, malefici, incantatores et incantatrices fieri non sinantur» (en M. G. H., *Capitularia regum franc.*, I n. 22 [admonitio generalis], c. 18, pág. 55).

lización individual y social del matrimonio [51]. Escribe todavía Veyne:

> le christianisme a adopté la morale sexuelle du paganisme tardif, que nous appelons morale sexuelle chrétienne, de même qu'il a adopté la langue latine [52],

enriquecida, se puede añadir, con toda la elaboración teológica sobre el matrimonio como sacramento y con la antropología patrística. Las normas prácticas que se derivaron de ella, codificadas en los cánones conciliares, se inspiraban, sin embargo, en un rigor tal que, a la conciencia moderna, no pueden dejar de parecerle represión. La vida íntima de la pareja y del individuo son seguidas y controladas en todos sus gestos y en cada momento. Se diría que la multiforme mecánica erótica es desmontada pieza por pieza y catalogada, valorada y penalizada puntualmente. Los libros penitenciales son como manuales del amor reprimido, dictados por una morbosidad investigadora, una suspicacia y una fantasía que ofrecen al sociólogo y al psicólogo un vasto material de indagación y de estudio. Una como necesidad de pecados cada vez más graves impulsa con frecuencia al canonista a suponer episodios repugnantes, a excogitar situaciones extrañas, en una amplia gama de aberraciones, que abarcan no sólo la conciencia moral y social, sino también el campo de la fisiología misma del hombre [53]. Del penitente que confiesa un pecado sexual se quiere saber si lo ha cometido

---

[51] P. Veyne, *La famille et l'amour*, etc., *o. c.*, págs. 39 y sigs.

[52] *Ibidem.*

[53] Burcardo, PL 140, 966-969 (para los hombres), 971-972 (para las mujeres). Sobre el tema, cf. L. R. Ménager, «Sesso e repressione: quando, perché?», en *Quaderni Medioevali*, 4 (1977), páginas 44 y sigs.

cum aliqua femina, cum filiastra, cum noverca, cum uxore fratris, cum sponsa filii, cum matre, cum commatre, cum filiola spirituali, cum sorore uxoris, cum sorore, cum amita, cum matertera, cum uxore patrui vel avunculi [54].

Desfilan así ante la imaginación todas las uniones posibles o pensables en los diversos grados de parentesco natural o espiritual; todas las relaciones normales o anormales, de las que no se excluyen los animales domésticos; las mezquindades solitarias, las caprichosas inversiones de complacencias homólogas, la búsqueda exasperada de recursos eróticos alternativos para aplacar una sexualidad frustrada. Los llamados pecados contra natura, especialmente los cometidos por eclesiásticos o religiosos, son castigados con penitencias larguísimas y con castigos corporales que se aproximan al linchamiento [55].

---

[54] Burcardo, PL 140, 965-966.

[55] Si un *clericus* o un *monachus* era sorprendido en flagrante culpa de homofilia: «... publice verberetur, et comam amittat, decalvatusque turpiter sputamentis oblinitus in facie, vinculisque arctatus ferreis, carcerali VI mensibus angustia maceretur, et triduo per hebdomadas singulas ex pane hordeaceo ad vesperam reficiatur. Post haec aliis VI mensibus sub senioris spiritualis custodia segregata in curticula degens, operi manuum et orationi sit intentus» (Ivón de Chartres, *Decret.*, cap. 93: PL 161, 682). Estaban previstas, en cambio, larguísimas penas para quien tuviese relaciones con animales: «Si quis cuiuslibet animalis commistione peccaverit, quindecim annis in humilitate subiaceat ad ecclesiae ianuam, et post hos aliis quinque annis in orationis communionem receptus poenitentiam agat... Si quis autem post viginti annos habens uxorem, huic peccato irruerit, viginti quinque annis humilitati subiaceat, et quinque annis orationibus tantum communicans, postea recipiat sacramentum» (Isidoro Merc., *Decret. collectio*, 82: PL 130, 587-588). En Burcardo (PL 140, 968), las penitencias para las mismas culpas están sensiblemente disminuidas. La disciplina canónica y las normas pastorales sobre la homosexualidad fueron dictadas unas veces

Todas las connivencias y las concesiones a los atractivos del sexo se hallan reseñadas en el listín de las penitencias; incluso el simple *flirt* a través de las más naturales expresiones afectivas, o el *petting* que se desborda hacia el área erótica, están puntualmente penalizados:

> Dedisti osculum alicui feminae per immundum desiderium, et sic te polluisti? ... Si obtrectasti turpitudinem, tu coniugatus alicuius feminae, ita dico, si mamillas et eius verenda obtrectasti [56].

También se recomendaba que el intercambio del saludo de paz durante la misa se hiciese con un beso púdico y discreto, *per blanda basia;* con este fin, el beso de paz se intercambiaba entre hombres y hombres y entre mujeres y mujeres: *mulieres a viris non accipiunt pacem propter luxuriam* [57].

Se llega, incluso, a establecer circunstancias de lugar que agravan la culpa, y así se quiere saber *si intra ecclesiam hoc contigerat* [58].

---

por una radical intransigencia y otras por una comprensión más humana: al violento *Liber Gomorrhianus* de Pedro Damián, el papa León IX respondía con más indulgencia, *nos humanius agentes*: en PL 145, 159 y 161-190. Cf. además: J. J. MacNeill, *La Chiesa e l'omosessualità*, trad. it., Milano, 1979, págs. 65-67 y páginas 102 y sigs.

[56] Burcardo, PL 140, 969. Con treinta días de penitencia se castigaba «qui complexu femine illecebroso, vel osculo polluitur», mientras que el deseo de amor se castigaba con veinte días: «si quaerat amicitiam earum hoc est amorem, et non obtineat eum» (Egberto, *Poenit.*, IV: PL 89, 432 y 446).

[57] Honorio de Autun, *Sacramentarium*, 88: PL 172, 795.

[58] En ciertas localidades la iglesia, como se verá más adelante, era a menudo refugio durante la noche para pastores de paso o peregrinos; de aquí la posibilidad de relaciones sexuales en la iglesia; el concilio Trulano segundo, en el can. 83, hace suponer tal eventualidad: vid. Mansi, XI, 982.

Entre los siglos IX y XI, mientras en Occidente los libros penitenciales y las colecciones canónicas catalogan los pecados sexuales tasándolos con una tarifa expiatoria proporcional a su gravedad, en Oriente, desde el Nepal a la India meridional, la fisiología del erotismo halla, en cambio, una teología y una sociabilidad propias. Toda la estructura, profundamente filosófica, del Hinduismo tiene un amplio estrato de religiosidad basada en los cultos fálicos de la fertilidad, que hallan la expresión más festiva y acabada en el arte sacro. Los escultores y los canteros hindúes traducen en imágenes de piedra y en las marañas ornamentales de los templos todos los motivos y momentos de la *concupiscentia carnis*, entendida como valor existencial único. La elaboración filosófica de algunas sectas siváticas sugirió las infinitas representaciones plásticas y las refinadas variaciones sobre el tema del *diligite vos ad invicem*, que se multiplican en los pináculos, en las colañas y a lo largo de los paramentos murales exteriores de las pagodas, de las estupas y de las sicaras. Katmandú, Jaipur y Khajurâho son los centros culturales, las escuelas catedralicias, por decirlo así, de esta didáctica erótica ilustrada para el pueblo, desconocida en Occidente. Piedras, plantas, animales y seres humanos se enlazan y se abrazan con un realismo total y sin velos: los tres reinos de la naturaleza son llamados a un abrazo, a un acto de amor coral, cósmico. Las técnicas más avanzadas del *ars amandi* se muestran en figuras de alto-relieve, que se siguen y persiguen orgiásticamente. Vertiginosos coros de la humanidad entregada al amor, verdaderas *Summae* del placer, perennemente abiertas a la lectura de los fieles de todas las edades, que sorprenden y conturban al viajero occidental.

El templo hindú es en primer lugar la reproducción de un orden cósmico, que es también orden social, en que el individuo halla la confirmación de su estado y la esperanza de un estado mejor. Las divinidades mismas y los soberanos son los héroes y los protagonistas que campean en estos polípticos de piedra donde se narra el *gaudium vitae*. El soberano, al identificarse con el Dios, en la unión ritual con las danzarinas sagradas del templo, alcanza la inmortalidad de su propio cuerpo y garantiza, con la repetición del acto regenerador divino, la conservación del orden de las cosas; la sustitución de la imagen de los Dioses por la del soberano proclama también su divinización. La linealidad de la historia escatológica de la humanidad, implícita en la teología cristiana y que se desarrolla en la contraposición de historia sagrada e historia profana, aquí se interrumpe y se amolda al concepto circular del eterno retorno, a la gozosa repetición de acciones siempre idénticas y siempre diversas. La oposición dialéctica entre hombre carnal y hombre espiritual, que marca la vicisitud de la Redención y de la salvación cristiana iniciada con la culpa de los progenitores avergonzados de su propia desnudez, aquí es superada y rescatada por la sacralización del sexo [59].

4. Aborto y prácticas anticonceptivas

En las largas listas de pecados sexuales y de supersticiones y prejuicios correspondientes, la mujer

[59] Cf. S. Kramrisch, *The Hindu Temple*, Calcutta, 1946; J. N. Banerjea, *The development of Hindu Iconography*, Calcutta, 1956; H. Goetz, *Studio sul dramma Prabodhacandrodaya di Krsnamira*.

aparece casi siempre en primer plano. Ciertamente, los teóricos del «feminismo» moderno se sienten confundidos e irritados frente a tanta literatura, escrita toda por el varón y el macho, que ha teorizado su propia superioridad. La mujer, y en particular la mujer-esposa, es la expresión y la síntesis de todo lo que de negativo tiene la palabra *carne*. Según una larga costumbre doctrinaria, basada en la exegesis bíblica, se suponía que la carne es la mujer, y el espíritu, el hombre: de aquí la superioridad de éste sobre aquélla. Ivón de Chartres, refiriéndose a un pensamiento de san Agustín, escribe:

> Caro in Scriptura ponitur pro uxore, quomodo aliquando Spiritus pro marito. Et quare? Quia ipse regit, haec regitur; ille imperare debet, haec servire... Recta autem illa domus est ubi vir imperat, femina obtemperat [60].

Y el hombre ha sostenido siempre de un modo heroico y totalizante una lucha a fondo en favor de la institución familiar, en cuanto que en el matrimonio es más el hombre el que se realiza y mucho menos la mujer. En la sociedad del período que estudiamos, el destino de la mujer sólo tenía una solución, sin posibilidad de rebelarse: la familia con marido e hijos o, como eventual alternativa, la familia espiritual en un monasterio.

Más frágil por naturaleza, tentación continua y natural seductora del hombre, según el pensamiento eclesiástico, la mujer se redimía apenas con la función de la maternidad. Instrumento y receptáculo primario e insustituible para la continuidad de la especie y para el cuidado de los frutos del amor, mientras por una parte se trataba de asegurarle una mayor protección y asistencia jurídica y eclesiástica, por otra se prac-

[60] Ivón de Chartres, *Decret.* VIII, 93: PL 161, 603.

ticaba respecto a ella una discriminación continua, a causa de la cual la mujer se sentía siempre expuesta a los peligros y a las insidias procedentes de la naturaleza, de los hombres y de los mil sucesos imprevisibles que la amenazaban de continuo. Adscrita a los mismos trabajos del hombre, la mujer tenía además el cuidado de la casa y de la prole. Apenas nacido el hijo, era preocupación principal hacerlo bautizar lo antes posible, antes de que pudiese morir por un accidente cualquiera. La muerte del hijo sin bautizar no sólo exponía a los padres a sanciones eclesiásticas, sino que provocaba terrores supersticiosos, como ya hemos visto: se temía, en efecto, que el pequeño fantasma pudiese volver al mundo y causar molestias. Para impedirlo, los padres, llevando el pequeño cadáver a un lugar solitario, lo enterraban atravesándolo con un palo afilado, como para clavarlo en la fosa. En los partos difíciles, que provocaban a menudo la muerte de la madre, se era inexorable también con el hijo, que era puesto en el sepulcro junto a su madre, ambos clavados a la tierra con el habitual palo afilado [61].

La precariedad de la vida, las dificultades económicas y las condiciones higiénicas hacían que la maternidad no fuese muy deseada. Las fuentes hablan con frecuencia de prácticas anticonceptivas y abortivas, que, tanto en la descripción como en la pena establecida, raramente se distinguen, pero aparecen siempre corre-

[61] «Fecisti quod quaedam mulieres instinctu diaboli facere solent? Cum aliquis infans sine baptismo mortuus fuerit, tollunt cadaver parvuli, et ponunt in aliquo secreto loco, et palo corpusculum eius transfigunt, dicentes, si sic non fecissent, quod infantulus surgeret, et multos laedere posset... Fecisti quod quaedam facere solent, diaboli audacia repletae? Cum aliqua femina parere debet, et non potest, dum parere non potest, in ipso dolore si morte obierit, in ipso sepulcro matrem cum infante palo in terram transfigunt» (Burcardo, PL 140, 974-975).

lacionadas, como, por otra parte, ocurría también en la legislación del Bajo Imperio [62]. Tenemos noticia de prácticas y medios anticonceptivos desde los primeros siglos: Hipólito Romano alude a medicinas esterilizantes y a revestimientos capaces de impedir la concepción [63]. En los cánones sinodales, en las leyes barbáricas y en los capitulares carolingios se habla a menudo de *philtra, libamina, potiones, herbae, maleficia,* etc., con los que se trataba de evitar o interrumpir el embarazo. Con el paso del tiempo estas prácticas tendían a generalizarse: en el siglo VIII, la mujer que abortaba bebiendo filtros anticonceptivos era castigada con dos años de penitencia a pan y agua en los días establecidos; en el IX, por la misma culpa se impone un ayuno de diez años. Burcardo, a propósito de esta penitencia, añade: *Sed antiqua definitio usque ad exitum vitae tales ab Ecclesia removet* [64]. La mujer que enseñaba a otra la manera de abortar era castigada con siete años de penitencia. En los casos en que la madre suprimía

[62] K. Hopkins, «Contraception in the Roman Empire», *Comparative Studies in Society and History,* VIII, 1965-66, pág. 124. También en los libros penitenciales tales prácticas se indican promiscuamente: «Nulla mulier potionis abortum accipiat, ne filius aut conceptus aut renatus occidat, et nullas diabolicas potiones mulieres debent accipere, per quas iam non possint concipere» (Pirmino, *Scarapsus:* PL 89, 1041; Egberto, *Poenitentiale,* IV: PL 89, 426).

[63] *Philosoph.* X, 12, 23 (ed. Wendland, G. C. S., 1916); Tert., *De virg. vel.,* XIV, 4: C. S. E. L., n. 76; Jerónimo, *Ep.* XXIII, 13: PL 22, 401. Las prácticas inversas, esto es, dirigidas a tener más hijos o a curar de algún modo la esterilidad en las mujeres, no parece que estuviesen muy difundidas; las fuentes a este respecto son más bien escasas. En un fragmento de Cesáreo de Arles leemos que ciertas mujeres «non de Deo sed de nescio quibus sacrilegis medicamentis vel arborum sucis filios se habere confidunt» (*Sermo,* LI, 1 [Corpus Christ., series latina, vol. CIII, pág. 227]).

[64] Burcardo, PL 140, 972.

al hijo recién nacido, se imponía una penitencia de doce años. El aborto provocado para ocultar el fruto de relaciones adulterinas se castigaba con la exclusión de los sacramentos durante siete años, *ita tamen ut omni tempore vitae fletibus et humilitati insistant* [65]. Las penas, en fin, variaban según que las prácticas abortivas se perpetrasen inmediatamente después de la concepción pero *antequam conceptum tuum vivificaretur*, o bien *post conceptum spiritum*, según la teoría medieval del origen del alma: en el primer caso, la penitencia prevista era de un solo año; en el segundo, de tres [66].

La severidad de las sanciones se detenía, sin embargo, ante las manifiestas condiciones económicas de la familia y la fragilidad de la mujer o el riesgo de comprometer su reputación. Burcardo, después de haber recordado que la mujer, *quoties conceptum impedierit, tot homicidiorum rea erit*, se apresura a añadir:

> Sed distat multum, utrum paupercula sit, et pro difficultate nutriendi, vel fornicaria causa, et pro sui sceleris caelandi faciat [67].

Estas circunstancias desarman a la ley y aconsejan al juez eclesiástico ser más comprensivo y rebajar la pena.

---

[65] «Donasti vel ostendisti alicui, ut conceptum suum excuteret, aut occideret? Si fecisti, septem annos per legitimas ferias poenitere debes... Interfecisti filium vel filiam voluntarie post partum? Si fecisti, XII annos per legitimas ferias poenitere debes, et numquam debes esse sine poenitentia... Hi vero qui male conceptos ex adulterio factos, vel editos, necare studuerint, vel in ventribus matrum potionibus aliquibus colliserint, in utroque sexu adulteris, id est patri vel matri, post septem annorum curricula communio tribuatur» (Burcardo, PL 140, 972).

[66] Burcardo, *ibidem*.

[67] *Ibidem*.

Para librarse del peso indeseado existía una farmacopea inagotable, que iba desde los simples brebajes hasta las pociones más complejas, desde los recursos ingenuos hasta las más burdas manipulaciones, desde las prácticas mágicas hasta el auténtico infanticidio. Otra solución, especialmente para los padres que no tenían valor para llegar hasta el delito, era la de liberarse de la indeseada carga familiar o del testimonio de un pecado secreto vendiendo los hijos recién nacidos o exponiéndolos a la puerta de las iglesias o de los monasterios.

De aquí derivaba, en conclusión, un control demográfico, más o menos natural, aunque basado en prejuicios religiosos y en prácticas más o menos violentas. Las autoridades políticas y eclesiásticas, aun sin plantearse el problema directamente, dieron con su normativa, aunque fuera por motivos diferentes, respuestas ocasionales a un problema cuyas implicaciones sociales, económicas y morales no advertían del todo. Es sorprendente que en la condena de la exposición de los recién nacidos o del infanticidio sólo rara vez aparezcan justificaciones religiosas o éticas: se castiga estos delitos porque son *pessima consuetudo*, o bien porque *mos erat paganorum*.

En la ley civil, la justificación económica del infanticidio y de la exposición de los recién nacidos se presenta como un motivo natural y legítimo, de suerte que no sólo acaban admitiéndose, sino que alguna vez llegan a ser impuestos. También en la sociedad romana del Bajo Imperio los hijos no deseados, tanto propios como de los propios esclavos, eran suprimidos sin escrúpulos, como ocurría con los hijos de la miseria o del adulterio. La exposición de los recién nacidos correspondía aproximadamente a nuestro aborto moderno; además, se exponían los hijos también como protesta política o

religiosa [68]. Otras veces eran los gobiernos mismos los que ordenaban la exposición de los hijos como norma de control legal de la población. En definitiva, un recién nacido, producto de la naturaleza, entraba a formar parte de la sociedad humana cuando era deseado y aceptado. En la época de la conversión de Noruega al cristianismo, promovida por el santo rey Olaf, éste promulgó una ley según la cual «todos debían hacerse cristianos; los que no estaban aún bautizados debían recibir cuanto antes el bautismo; en lo relativo al infanticidio, seguía en vigor la ley antigua» (que lo consentía) [69]. En ciertas sagas nórdicas leemos: «Los que poseen poco y tienen otras personas a su cargo deberán exponer a sus hijos.»

Las víctimas más frecuentes del infanticidio o de la exposición eran los que nacían deformes y las hembras cuando su natalidad superaba a la de los varones. Pero a menudo también el nacimiento de un nuevo hijo varón era fuente de privaciones para la familia: de hecho, siendo una nueva fuerza de trabajo y, por tanto, un aumento de rédito sobre el que el Estado tenía

[68] P. Veyne, *La famille et l'amour*, etc., *o. c.*, pág. 47.

[69] E. R. Coleman, «Infanticide dans le Haut Moyen Age», en *Annales*, E. S. C., 29 (1974), pág. 328; vid. bibliografía citada por el autor. Cf. M. Scovazzi, «Paganesimo e cristianesimo nelle saghe nordiche», en *La conversione dell'Europa*, o. c., pág. 780. A fin de eliminar la difundida práctica del infanticidio, varios concilios recomendaban expresamente la exposición de los hijos no deseados: «... ne geminetur scelus adulterii et homicidii, damus consilium ut unusquisque sacerdos in sua plebe publice anuntiet, ut si aliqua femina clanculo corrupta conceperit et peperit, nequaquam diabolo cohortante filium aut filiam suam interficiat, sed quocumque praevalebit ingenio, ante ianuas ecclesiae partum deportari faciat, ibique proiici, ut coram sacerdote in crastinum delatus, ab aliquo fideli suscipiatur et nutriatur» (Reginón de Prüm, *De eccl. discipl.* II, 69: PL 132, 298; Burcardo, III, 20: PL 140, 712).

derecho a cobrar el impuesto correspondiente, el infanticidio o la exposición representaban el medio más expeditivo para eludir la presión fiscal.

Las razones para abortar o para suprimir de cualquier modo la prole no deseada eran, por lo demás, muchísimas: las frecuentes defunciones de las parturientas a causa de partos difíciles o de las precarias condiciones higiénicas debían provocar cierto terror ante los síntomas de un nuevo embarazo. A esto se añadían todos los prejuicios y todas las supersticiones que circulaban al respecto. De la lectura de las fuentes se saca la impresión de que la idea del infanticidio y del aborto en general, cualquiera que fuese el motivo, no debía turbar demasiado la sensibilidad común de la gente, que superaba con facilidad incluso los escrúpulos religiosos. La penitencia eclesiástica no era un obstáculo y mucho menos un medio de disuasión eficaz para impedir o limitar la expansión de tal fenómeno. En consecuencia, las prácticas anticonceptivas o abortivas tendían a difundirse cada vez más, entre otras razones porque era más fácil y menos arriesgado en todos los sentidos prevenir o interrumpir un embarazo, que hacer desaparecer luego a un niño ya bautizado y conocido por los vecinos, por los parientes y, sobre todo, por la administración y el fisco interesados.

De todos modos, en más de una ley de la época vemos disposiciones jurídicas a favor de la infancia. La *Lex Alamannorum* protegía de modo particular más a las hembras que a los varones: el aborto era castigado con doce sueldos si el feto resultaba varón; con veinticuatro, si resultaba hembra[70]. Quizá podamos preguntarnos si en esta diferenciación penal debemos

[70] M. G. H., *Leges*, I, t. V, part. I (ed. K. Lehmann, Hannoverae, 1888), cap. 88, pág. 150 y cap. LI, claus. 2, pág. 109.

ver la preocupación del legislador más por la fragilidad física que por el valor sexual de la mujer adulta.

En los libros penitenciales está prevista también la muerte accidental; el infanticidio, digamos, culpable, debido a causas y circunstancias diversas, que nos ilustran también sobre las condiciones higiénico-sanitarias y sociales de la familia medieval, sobre el ambiente doméstico en que ésta vivía y sobre la actitud y las responsabilidades de los padres con respecto a los hijos. Se contempla el caso de una madre que deja a su hijo junto al fuego mientras otra persona pone a hervir un caldero de agua; si el caldero se vuelca encima del pequeño y éste muere por las escaldaduras, la culpa es sólo de la madre:

> Tu autem qui infantem septem annos in tua custodia debuisti habere, tres annos per legitimas ferias poenitere debes. Ille autem qui aquam in caldarium misit, innocens erit [71].

Hasta los siete años, la madre era la mayor responsable del cuidado de los hijos. Sabemos también que éstos, durante bastante tiempo, dormían con sus padres, ya fuese por el largo período de lactancia, como era costumbre entonces, ya por la exigua disponibilidad de espacios habitables. Por numerosa que fuese la familia, a menudo todos sus componentes vivían en casas angostas, con un sólo cuarto destinado al reposo nocturno, como se puede ver aún en algunas viviendas de la Italia meridional. Casas pobremente amuebladas y mal iluminadas, expuestas a la inclemencia del tiempo y, en ciertos casos, a fáciles derrumbamientos. Sobre las humildes yacijas, dispuestas una junto a otra, se echaban a dormir sin desvestirse siquiera. A menudo

[71] Burcardo, PL 140, 974.

con las primeras luces del alba o al débil resplandor de la lámpara de aceite, en muchos tugurios se descubrían tragedias ocurridas en el silencio de la noche:

> Oppressisti infantem tuum sine voluntate tua, aut pondere «vestimentorum tuorum» suffocasti ... Invenisti infantem tuum iuxta te oppressum, ubi tu et vir tuus simul in lecto iacuistis, et non apparuit utrum a patre, seu a te suffocatus esset, an propria morte defunctus esset... [72].

En cambio, no eran accidentales las muertes y las desapariciones de tantos recién nacidos, fruto de amores ocasionales o furtivos, que no pocas veces se consumaban a la sombra de los monasterios. Por una carta de san Bonifacio dirigida a Etelbaldo, rey de Mercia, conocemos episodios que se producían en el ámbito aristocrático, cuando no era el rey mismo su protagonista, como en el caso de referencia. Etelbaldo, monarca alegre y disoluto, parece que hacía objeto privilegiado de sus atenciones galantes a las jóvenes que se recluían en los monasterios para consagrarse al servicio divino. Los privilegios concedidos a los monarcas, por ejemplo el de visitar libremente los monasterios, muchas veces fundados o protegidos por ellos, consentían cierta libertad de acción: la santidad del lugar y el rango de los personajes conferían también a éstos cierta inmunidad y los ponían por encima de toda sospecha. Por la carta del santo misionero se ve que el regio *play-boy* del siglo VIII había transformado los monasterios femeninos ingleses en *garçonnières* privadas, donde el fogoso *viveur* sólo tenía que elegir entre las vírgenes adolescentes y las monjas para coleccionar éxitos. Los frutos de estas aventuras monásticas del rey —observa Bonifacio—, si no llenan el país de bas-

[72] *Ibidem.*

tardos, multiplican las tumbas en los cementerios. El brutal eufemismo del santo nos hace ver el abundante material que el rey diseminaba mediante un sistemático infanticidio, para el que la única justificación que se podía dar, y quizá se daba, era el buen nombre del monasterio y el honor que se debe al *ordo monacharum*. Bonifacio, consciente de que sus reproches por sí solos tendrían escasa eficacia con el incorregible profanador de lugares sagrados, escribe al mismo tiempo al presbítero Erefrito y al arzobispo Echerto, que quizá tenían más influencia en la corte, para que apoyasen sus exhortaciones y amonestasen al atrevido y despreocupado joven, recordándole sus deberes de rey y de cristiano [73].

El papel social de la Iglesia en la formulación de una ética sexual y en la definición de la institución matrimonial encontró grandes dificultades y resistencias de todo tipo, precisamente por parte de la aristocracia barbárica y de diversos reyes, cuya conversión y formación religiosa bien poco los diferenciaban de sus antepasados paganos. Su apoyo político y su colaboración militar eran la mayoría de las veces necesarios o explícitamente requeridos para la cristianización de Europa. Gregorio de Tours discute con los reyes merovingios sobre teología y sobre disciplina eclesiástica, pero no se atreve a reprocharles el concubinato, el libertinaje y las crueldades en que regularmente viven.

---

[73] «Et notandum, quod in illo scelere aliud inmane flagitium subterlatet, id est homicidium. Qui, dum illae meretrices, sive monasteriales sive saeculares, male conceptas soboles in peccatis genuerint, et saepe maxima ex parte occidunt: non implentes Christi ecclesias filiis adoptivis, sed tumulos corporibus et inferos miseris animabus satiantes» (M. G. H., *Epistolae merov. et karol. aevi*, I, t. III, pág. 343; cf. *epp.* 74 y 75 en las págs. 345, 347).

Gregorio Magno, en su correspondencia epistolar, se dirige a Brunequilda, a Fredegonda, a Gontramo, para pedirles protección y asistencia para sus misioneros que cruzan la Galia; pero ignora diplomáticamente los homicidios, los adulterios y los vicios de que están sembradas sus vidas. Las autoridades eclesiásticas se veían obligadas a obrar con mucha cautela en sus relaciones con protectores de este tipo; según los tiempos y los lugares, debían conceder y tolerar a menudo más de lo que habrían querido. Si en la época carolingia se establece claramente la doctrina del matrimonio cristiano y se trata incluso de elaborar una espiritualidad conyugal o de interiorizar al menos la institución matrimonial, los ritos del matrimonio sufren pocos retoques: no se necesitaba el consentimiento de la mujer, y la bendición religiosa seguía siendo accesoria; se toleraba la coexistencia del matrimonio y del concubinato, este último castigado a lo sumo con una multa pecuniaria; los hijos de la concubina disfrutaban de los derechos sucesorios; se admitía el divorcio por simple declaración pública del marido, al menos hasta los tiempos de Adriano IV, que intentó una lucha contra todas estas costumbres bárbaras. En general, interesaba más prohibir las uniones entre personas de rango social diferente y el incesto, y mucho menos combatir el concubinato, que en la época merovingia estaba tan difundido y se consideraba tan normal, que el episcopado renunció a extirparlo, y el término «amancebamiento» acabó por referirse sólo a la convivencia de los eclesiásticos con mujeres. Cuando se elegían reyes, se consideraba suficiente que los elegidos no fuesen *de adulterio vel incestu procreati*[74].

[74] Vid. la carta de Jorge, obispo de Ostia, al papa Adriano en relación con las decisiones tomadas en los sínodos celebrados en Britania: M. G. H., *Epistolae*, IV, t. 2, pág. 23.

En cambio, siguieron siendo severísimas las penas contra quien ejercitaba o favorecía la prostitución. En esto, las leyes civiles se alinearon con las eclesiásticas. Para quien confesaba una culpa de este tipo estaba prevista una penitencia de seis años [75]. A las mujeres sorprendidas en el ejercicio de la prostitución se las prendía y, llevadas al mercado o a la plaza pública, se las desnudaba y azotaba [76]. El pueblo acudía en masa para gozar del espectáculo de aquellos cuerpos desnudos desgarrados por los azotes. Cuando tenía lugar una ordalía *per aquam frigidam*, reservada a los plebeyos y a las mujeres, la gente, más que atender al *iudicium Dei*, se divertía morbosamente a la vista de aquellas desnudeces amoratadas por el hielo:

> concurrente ad spectaculum populo feminas nudatas aquis immergi impudicis oculis curiosi perspiciant [77].

Las autoridades eclesiásticas obtuvieron al fin que la pena se cumpliese sin desnudar a las desdichadas.

---

[75] «Exercuisti lenocinium aut in te ipsa, aut in aliis, ita dico, ut tu meretricio more amatoribus corpus tuum ad tractandum et ad sordidandum, pro precio tradidisses, seu quod crudelius est et periculosius est, alienum corpus, filiae dico, vel neptis, et alicuius Christianae, amatoribus vendidisti, vel concessisti, vel internuncia fuisti, vel consiliata es ut stuprum aliquod tali modo perpetraretur? Si fecisti, sex annos per legitimas ferias poeniteas. Tamen in concilio Eliberitano praecipitur, ut ille qui haec perpetraverit, nisi in fine non accipiat communionem» (Burcardo, PL 140, 975).

[76] «Similiter de gadalibus et meretricibus volumus, ut apud quemcumque inventae fuerint, ab eis portentur usque ad mercatum, ubi ipsae flagellandae sunt» (M. G. H., *Capitularia regum franc.*, I, n. 146, c. 3, pág. 298). Los *gadales* eran probablemente bardajes o proxenetas. Cf. Du Cange, *Lexicon mediae et infimae latinitatis*, s. v.

[77] Greg. de Tours, *De gloria martyr.*, 68 y 69; M. G. H., *Script. rer. merov.*, I, 2, pág. 84.

5. Topografía eclesiástica y cristianización. La aldea y la iglesia. La madera y la piedra

Al visitar una misión moderna cristiana en Guatemala, en el Camerún o en cualquier isla de las Filipinas, se tiene la impresión de que la construcción de su iglesia, por la colocación topográfica, más que reflejar una estrategia de apostolado, responde a los criterios de un futuro desarrollo urbano. La buena exposición climática y la misma configuración del terreno escogido parecen contener las bases de un plan regulador: la topografía eclesiástica se desarrolla, en suma, con contenidos urbanísticos.

En la Edad Media, la construcción de iglesias, capillas, oratorios y lugares de culto en general se basó en criterios muy diferentes y siguió líneas de desarrollo procedentes de las estructuras sociales y de las condiciones religiosas propias de la época, más directamente motivadas o implicadas por los programas de evangelización. La fundación misma de monasterios se insertaba en los planes de una estrategia misionera. El monacato como institución no fue misionero y apostólico (la regla benedictina ignora la evangelización); pero la elección del lugar donde se levantaría el monasterio, aunque inspirada principalmente en los ideales de la ascesis y de la soledad, reflejaba ampliamente programas misioneros, ya como causa, ya como efecto de la evangelización [78].

---

[78] En general, los monjes participaron en la evangelización espontáneamente, o con el permiso del abad o por encargo de los obispos; Gregorio Magno, como se sabe, prefirió la colaboración de los monjes para la misión británica. Al final del imperio carolingio, cuando los poderes laicos, por razones principalmente políticas, fundan iglesias y monasterios, éstos surgen

Desde los orígenes cristianos, muchas iglesias y locales para reuniones de culto habían aprovechado templos paganos preexistentes, o habían surgido en las mismas áreas consagradas a los viejos cultos indígenas. A este respecto, la praxis y el pensamiento cristianos no habían sido uniformes ni constantes: después de un breve período, sobre todo inmediatamente después del reconocimiento oficial del cristianismo, en el que prevaleció un espíritu iconoclasta, representado y favorecido por hombres como Comodiano, Fírmico Materno y Lactancio, las varias situaciones locales y los diversos momentos históricos sugirieron soluciones acomodaticias o de compromiso para evitar peligrosas reacciones populares [79]. También las leyes estatales de los primeros emperadores cristianos reflejan intolerancia y triunfalismo contra todas las expresiones paganas:

> Omnibus sceleratae mentis paganae exsecrandis hostiarum immolationibus damnandisque sacrificiis ceterisque

a menudo en zonas de importancia estratégica y militar, al amparo de las fortificaciones y los castillos.

[79] Juan Crisóstomo obtiene de Arcadio el primer edicto de demolición de los templos (Cod. Theod. XVI, 10, 6), que Honorio en cambio se negó a aplicar en Occidente. El emperador Teodosio había concedido al obispo Teófilo de Alejandría un santuario de Mitra para adscribirlo al culto cristiano; como el obispo lo exponía a las burlas y a los insultos del pueblo, éste reaccionó protestando y alborotando amenazadoramente: Rufino, *H. E.*, II, 27: PL 21, 535; Sozómeno, *H. E.*, VII, 15: PG, 67, 1451; Sócrates, *H. E.*, V, 16: PG 67, 603. Cuando S. Gal, obispo de Clermont, aprovechando la ausencia de los paganos, prende fuego a su templo, éstos acuden y con las armas en la mano ponen en fuga al celoso obispo: Greg. de Tours, *Vitae Patrum*, VI, 2: M. G. H., *Script. rer. merov.*, t. I, pars II, pág. 231. Santa Radegunda, mujer de Clotario, ordenó a sus siervos incendiar un *fanum*, pero los paganos, armados con espadas y bastones, trataron por todos los medios de impedirlo: *Vita s. Radegundis*, en M. G. H., *Script. rer. merov.*, t. II, pág. 38.

antiquiorum sanctionum auctoritate prohibitis interdicimus, cunctaque fana, templa, delubra destrui praecipimus [80].

Las circunstancias concretas aconsejaron a las mismas autoridades políticas más realismo y benévola condescendencia. En general, fue más fácil *cristianizar* los mismos lugares sagrados del paganismo, incluso como signo visible y concreto de la victoria de la nueva religión sobre la idolatría. Donde se había logrado derribar aras y templos paganos, se utilizaban ampliamente sus piedras y su ornamentación artística como material de construcción para levantar iglesias a los santos mártires [81]. La *conversión* de los templos paganos entraba en los planes de la evangelización: así como los hombres se convertían a la verdadera religión abandonando la impiedad y los sacrilegios del paganismo, así también se debían conservar los templos paganos para *convertirlos* al culto del verdadero Dios [82].

Gregorio Magno, inicialmente, consideraba necesaria la destrucción total y por cualquier medio de todo lo que recordaba al paganismo. Escribe al rey inglés Etelberto:

> Idolorum cultus insequere, fanorum aedificia everte, subditorum mores in magna vitae munditia exhortando, terrendo, blandiendo, corrigendo et boni operis exempla monstrando aedifica [83].

---

[80] *Cod. Theod.*, VI, 10, 25; XVI, 10, 16-23.

[81] Teodoreto de Ciro, *Sermo* VIII: PG 83, 1007.

[82] «Cum vero in usus communes, non proprios ac privatos, vel in honorem Dei veri convertuntur, hoc de illis fit quod de ipsis hominibus, cum ex sacrilegis et impiis in veram religionem mutantur» (Agustín, ep. XLVII, 3: PL 33, 185).

[83] Greg. M., *Reg.*, XI, 37 (Ewald-Hatmann).

Pero, enterado de la fuerte reacción popular y viendo el escaso entusiasmo del rey mismo, más preocupado por la fidelidad y la tranquilidad de sus súbditos, el obispo abandona las posturas radicales y, escribiendo esta vez sólo al abad Melito, sugiere directrices apostólicas más tolerantes y comprensivas: no destruir los templos paganos; basta retirar las aras y los ídolos que hay en ellos y, en su lugar, construir altares con reliquias de santos, consagrándolos con el agua bendita; puesto que —prosigue Gregorio— si esos templos están bien construidos, es necesario que pasen del culto de los demonios a la veneración del verdadero Dios, para que la gente misma, viendo que no destruimos sus templos, abandone el error y, reconociendo y adorando al verdadero Dios, continúe frecuentando los lugares y los templos que le son tan familiares [84].

Ciertamente, *bautizando* y *cristianizando* tan precipitadamente a hombres y cosas desde tiempo inmemorial paganos e idólatras, quedaba el riesgo de los equívocos y de las inevitables contaminaciones. La sola virtud del *aqua benedicta* difícilmente habría enseñado a los recién convertidos a hacer las debidas distinciones entre las viejas *arae* y los nuevos *altaria;* al continuar frecuentando los mismos templos, tan familiares a la antigua religión de sus padres, el pueblo no siempre habría podido percibir al *verum Deum* en el puesto de sus *idola* destruidos. Templos de este tipo estaban

[84] «Fana idolorum destrui in eadem gente minime debeant, sed ipsa quae in eis sunt idola destruantur. Aqua benedicta fiat, in eisdem fanis aspergatur, altaria construantur, reliquiae ponantur, quia si fana eadem bene constructa sunt, necesse est ut a cultu dacmonum in obsequium veri Dei debeant commutari, ut dum gens ipsa eadem fana non videt destrui, de corde errorem deponat, et Deum verum cognoscens ac adorans, ad loca quae consuevit familiarius concurrat» (*Reg.* XI 56).

destinados a favorecer un pacífico condominio de divinidades coinquilinas.

Cerca de los mismos lugares sagrados se desarrollaban ceremonias litúrgicas, procesiones, sacrificios, plegarias y peregrinaciones, que se enriquecían poco a poco con nuevos elementos al superponerse antiguas tradiciones a nuevas prácticas religiosas. Los templos estaban con frecuencia unidos a los mismos lugares de reunión de las asambleas populares, que también tenían su propio ceremonial. En el sistema social y religioso del paganismo nórdico, por ejemplo, la libación de la cerveza tenía un puesto central, en cuanto aseguraba una especie de comunión entre el hombre y lo divino dentro de la célula social. Suprimirla habría sido lo mismo que minar las bases de la sociedad, y por eso se prefirió conservarla e integrarla en el rito cristiano, consagrándola a Jesús y a la Virgen [85].

Los britanos solían inmolar a sus divinidades gran número de bueyes, cuya carne consumían luego en alegres banquetes servidos en cabañas de ramaje: la comunidad del clan reencontraba su unidad social y religiosa en estos vivaques rituales. Con la conversión al cristianismo no se podía renunciar de pronto a una ceremonia inveterada, romper definitivamente con una tradición tan congenial a la estructura étnica de los britanos. También en este caso, el pragmatismo y el instinto de lo concreto, típicos del espíritu latino de Gregorio Magno, se dan cuenta de que no se pueden cambiar las cosas de un día para otro, *nam duris mentibus simul omnia abscidere impossibile esse non dubium est;* tolerándolas, queda la esperanza de que, con el

[85] Cf. L. Musset, «La pénétration chrétienne dans l'Europe du Nord», en *La conversione al cristianesimo*, etc., Settimane di Studio, Spoleto, XIV, 1967, pág. 301.

tiempo, se pueda obtener la interiorización de un uso en sí grosero e idolátrico[86]. Y los britanos siguieron construyendo en las mismas áreas sagradas de antaño, o junto a las iglesias, cabañas de ramaje y consumiendo en sugestivos banquetes nocturnos, iluminados con fuegos y animados con interminables cantos corales, la carne de los bueyes inmolados. Tampoco la hagiografía cristiana se resistió a aclimatarse entre los viejos númenes tutelares de los varios lugares sagrados, asociándose a ellos o sustituyéndolos de algún modo. Los santos eran los mediadores necesarios de una divinidad demasiado abstracta y alejada de la comprensión del hombre medieval[87]. No se trataba de una sucesión natural y casi automática de las divinidades paganas por los santos cristianos, sino que era el resultado de ciertos comportamientos espontáneos de la psicología popular frente a lo sagrado, a lo numinoso y a lo taumatúrgico.

---

[86] «... nec diabolo iam animalia immolent, sed et ad laudem Dei in esu suo animalia occidant, et donatori omnium de satietate sua gratias referant ut, dum eis aliqua exterius gaudia reservantur, ad interiora gaudia consentire facilius valeant» (*Reg.*, XI, 56).

[87] F. Graus, *Volk, Herrscher und Heiler im Reich der Merowinger*, Praga, 1965, pág. 171. En el programa de evangelización, el culto a los santos favoreció la construcción de iglesias, capillas, oratorios, causa y efecto al mismo tiempo del trabajo misionero. Escribe al respecto G. Tessier: «Placés sous le vocable d'un saint patron, abritant des reliques, ces lieux de culte matérialisaient et signifiaient aux yeux de tous l'implantation de la religion nouvelle et en se substituant aux temples, aux idoles et aux arbres sacrés, permettaient aux nouveaux convertis d'accomplir des gestes analogues à ceux qui faisaient partie chez eux d'un comportement séculaire et dont la privation les aurait éloignés du christianisme» (G. Tessier, «La conversion de Clovis et la Christianisation des Francs», en *La conversione al cristianesimo*, etc., *o. c.*, pág. 186).

A menudo las características de un santo y la localización de su culto sobre colinas y montañas están en estrecha relación con la vida agrícola-pastoril y con los consiguientes peligros que la amenazan. La localización del culto de los santos en sitios elevados tenía sus antecedentes en el paganismo, que ya situaba sus templos y celebraba sus cultos en las cimas de ciertas montañas. Tampoco faltan los ejemplos bíblicos, como el Sinaí, el Tabor, el Carmelo. Sucesivamente, las cimas de los montes, en el sistema defensivo de la Antigüedad tardía, continuado por los bárbaros, serán atalayas fortificadas y guarnecidas [88]. La tutela divina de un santo, sumada a la de los antiguos númenes, o sustituyéndola, daba más seguridad y más confianza. Regiones inaccesibles y montuosas, con escasa población de agricultores y de pastores, que en caso de necesidad se convertían en guerreros, eran los angostos espacios en que se desarrollaba toda la vida del individuo o del grupo, a merced de todo tipo de amenazas y peligros: el ordenamiento tribual regulaba y condicionaba todas las expresiones sociales. Incluso los ordenamientos feudales cambiarán poco tales estructuras y seguirán limitando el movimiento del agricultor, cada vez más ligado a la tierra que labra fatigosamente. El único movimiento de aquella gente era la búsqueda de áreas cultivables nuevas o más amplias para asegurarse mayores posibilidades de supervivencia, exponiéndose no pocas veces a nuevos peligros. Las inundaciones y los frecuentes ataques de los lobos, de que hablan las fuentes, hallan su explicación en el desmonte indiscriminado y en la caza despiadada, entretenimiento y deporte para los aristó-

[88] G. P. Bognetti, «I 'Loca Sanctorum' e la storia della Chiesa nel regno dei Longobardi», en *Agiografia altomedievale*, al cuidado de S. Boesch Gajano, Il Mulino, Bologna, 1976, pág. 110.

cratas, recurso indispensable para el sustento de la mayor parte de la población.

Hasta el siglo x, e incluso más acá, salvo pocas supervivencias de ciudades de tradición romana, toda la Europa centro-septentrional está constelada únicamente de *oppida*, de *castra*, de *villae* o de insignificantes *loca* y *vici* dispersos en un amplio horizonte de campos y de bosques. En la civilización de este período, el campo lo es todo: vastas regiones, como Inglaterra y Alemania, presentan un panorama esencialmente rural, carecen por completo de ciudades [89]. El año 742 san Bonifacio, habiendo consagrado tres obispos en Alemania, pide al papa Zacarías que le autorice a elevar a sedes episcopales *illa tria oppida sive urbes in quibus constituti et ordinati sunt*, y luego precisa más:

> in «castello», quod dicitur Wirzaburg, et alteram in «oppido», quod nominatur Buraburg; tertiam in «loco» qui dicitur Erphesfurt [90].

Se trataba de pequeñas y dispersas aglomeraciones humanas a las que, después de una evangelización superficial o simultáneamente a ella, se intentaba dar también un ordenamiento eclesiástico. Beda, escribiendo a Ecberto, obispo de York, lamentaba que muchas *villae* y muchos *viculi* de Britania, perdidos entre los montes y en regiones inaccesibles, estaban desde hacía años abandonados a su suerte sin que llegase hasta ellos un sacerdote o un obispo para ejercitar su ministerio [91].

---

[89] G. Duby, *L'economia rurale nell'Europa medioevale*, trad. it., Bari, 1966, pág. 7.

[90] En M. G. H., *Epistolae merov. et karolini aevi*, I, t. III, pág. 299.

[91] «Audivimus enim, et fama est, quia multae villae et viculi nostrae gentis in montibus sint inaccessis ac saltibus dumosis positi, ubi nunquam multis transeuntibus annis sit visus anti-

También san Bonifacio informa al papa Zacarías de que, entre los francos, hacía más de ochenta años que no se celebraba un sínodo ni se había nombrado un arzobispo [92].

De esta sociedad —observa Duby— conocemos bien a sus monjes y a sus sacerdotes, a sus guerreros y a sus mercaderes, pero las masas rurales, el mundo del campo y sus estructuras permanecen en la sombra porque a menudo, en realidad, el campesino medieval no tiene historia [93]. Se lo entrevé en forma anónima o se advierte su presencia entre las líneas de muchas cartas que salen o llegan de un monasterio a otro, de un *palatium* a otro; el vocabulario que le atañe es genéricamente vago, con frecuencia despreciativo: *populus, plebs, rustici, servi, idiotae;* en el mejor de los casos se habla de *laici* o de *illitterati,* como si los autores estuviesen preocupados por establecer las necesarias distancias sociales y culturales.

Toda esta población, que generalmente vive en frágiles casuchas, en cabañas de madera y de barro, mira las sólidas construcciones de mampostería como algo sagrado e intocable. Los pocos edificios públicos, donde los hay, las residencias de los *domini,* los monasterios, las iglesias, expresan a los ojos de los humildes una sacralidad tangible. Como también todas aquellas *cellae* y aquellos *fana* diseminados por todas partes se convierten en sólidos puntos de referencia y de misteriosa llamada común para las pequeñas comunidades rurales

---

stes, qui ibidem aliquid ministerii aut gratiae coelestis exhibuerit» (PL 94, 660).

92 «Franci enim, ut seniores dicunt, plus quam per tempus octuaginta annorum synodum non fecerunt nec archiepiscopum habuerunt nec ecclesiae canonica iura alicubi fundabant vel renovabant» (M. G. H., *Epistolae,* III, t. 1, ep. 50, pág. 299).

93 G. Duby, *o. c.,* prefac.

dispersas y alejadas de las grandes vías de comunicación. La piedra, especialmente cuando está labrada o contiene dibujos o entra a formar parte de una estructura arquitectónica, encierra en sí algo sagrado y algo mágico a un tiempo. Las piedras, como las plantas y las algas, son consideradas símbolos y sedes de espíritus poderosos, y al ser también los elementos fundamentales de esta civilización, son miradas con veneración y a menudo con sagrado terror. La técnica medieval se basaba fundamentalmente en la madera y en la piedra; la piedra era también signo de lujo y de poder: los reyes, los príncipes, la Iglesia y Dios mismo sólo podían tener moradas de piedra [94].

En la santidad natural de estos elementos entraban también ciertos ritos que se practicaban en determinados lugares elegidos cuidadosamente (bosques, orillas de un río o de un manantial, grutas y cavernas), verdaderos santuarios naturales, que respondían a usos tradicionales (habitaciones y refugio para animales), vinculados a creencias y a interdicciones mágicas y que constituían el fondo normal de ceremonias rituales. Aquellas grutas recónditas debían ser escenario de ritos destinados a propiciar la fecundidad de las mujeres, la multiplicación de la salvajina, el feliz resultado de la caza, la destrucción de animales dañinos, la prosperidad del poblado. En la sombra mística de las cavernas —escribe A. C. Blanc—, en el silencio inquietante de las grutas oscuras y profundas era donde el hombre buscaba el ambiente apropiado para suscitar y exaltar las emociones íntimas e intensas que hasta entonces debían constituir el sustrato de la religiosidad. Aún hoy, después de milenios, vemos a los hombres buscar en las

[94] J. Le Goff, *La civiltà dell'occidente medioevale*, trad. it., Firenze, 1969, pág. 243.

iglesias, donde se reproduce artificialmente la sombra arcana de naturales santuarios primordiales, el recogimiento místico apropiado para el fervor de la plegaria. La continuidad de esta exigencia es sugestivamente atestiguada por los numerosos santuarios que han surgido precisamente en las cavernas prehistóricas habitadas por nuestros lejanos antepasados y donde imágenes de Santos y de Vírgenes se alzan hoy, muchas veces, sobre estratos arqueológicos del paleolítico: Monte S. Angelo, Montecassino, Lourdes, etc.[95].

Vistas a la luz de estas consideraciones, todas aquellas prácticas *ad arbores, vel ad fontes, vel ad lapides quasdam,* denunciadas constantemente por las autoridades eclesiásticas y por las leyes estatales, adquieren connotaciones nuevas, mientras que el término de *superstitiones* pierde gran parte del significado y de los contenidos que puso en él la predicación eclesiástica.

Siempre el centro del culto comunitario se transforma también en punto focal de toda la vida de un grupo. La *cella* o el *fanum,* la iglesia parroquial o la humilde capilla constituían para los habitantes de los *oppida* o de los *vici* y los *castra,* incluso cuando estaban a punto de convertirse en *urbes,* un punto de conexión último, pero central. Entre los siglos IX y X se organiza la red de santuarios rurales. Con independencia de la profundidad y calidad del sentimiento religioso y la resonancia de los ritos en lo íntimo de las conciencias, la casa del culto era el centro de reuniones al menos semanales, el lugar donde reposaban los antepasados y donde se desarrollaban las ceremonias más importantes, donde se libertaba a los esclavos y se cerraban los negocios. Allí se centraban los episodios

[95] A. C. Blanc, *Il sacro presso i primitivi,* Roma, 1945, página 170; cf. H. Obermayer, *El hombre fósil,* Madrid, 1925.

y los acontecimientos más importantes de la vida cotidiana y se realizaban los cuatro actos del conformismo cristiano: bautismo, primera comunión, matrimonio y sepultura[96]. La práctica religiosa establecida, como la misa dominical y el precepto pascual, y también todas las expresiones de la devoción libre, se confunden con los encuentros comunitarios y las asambleas populares, la manumisión de los esclavos y la conclusión de los negocios. La iglesia es el epicentro en torno al cual gravita la vida comunitaria en sus diversos momentos religiosos, sociales y económicos. No es sólo lugar litúrgico, sino también centro económico, punto defensivo y de seguridad. En comparación con la fragilidad de las pobres casuchas y con la inestabilidad de las cabañas, la iglesia representaba también una sólida defensa, un centro de reunión de hombres y de avituallamiento, lugar de descanso para los viandantes, meta de peregrinos, refugio de gente pobre y desprotegida.

6. Centros litúrgicos y centros económicos. La iglesia y la plaza. Los monasterios. Los «subordinati»

El monasterio, la iglesia, la parroquia, la diócesis no eran sólo elementos religioso-eclesiásticos, sino también circunscripciones económico-administrativas, a menudo destinadas a gran fortuna. La iglesia, como la *corte* del señor, era un centro de recaudación de impuestos, de tributos, de diezmos y de todos los *onera* personales que gravaban al individuo. El cura de la parroquia tenía también él un manso para su sustento. En las festividades, los fieles estaban obligados a llevar

[96] G. Le Bras, *Studi di sociologia religiosa*, trad. it., Milano, 1969, pág. 105; G. Duby, *L'economia rurale* etc., *o. c.*, pág. 86.

panes, huevos, el cordero pascual, la cera para la iluminación, en ofrendas rigurosamente fijadas en cuanto a la cantidad. A los morosos que retrasaban el pago de los diezmos, cuando no intentaban eludirlo del todo, se les recordaba que aquellas ofrendas estaban consagradas al servicio de Dios, que había sido muy bueno y tolerante al no pretender, en vez de una, nueve décimas partes [97]. Como las iglesias rurales estaban regidas por un *patronus*, los diezmos iban, de hecho, a llenar los graneros del señor. En los polípticos, la iglesia parroquial resulta inventariada entre los elementos del dominio que producen rentas externas, y se la considera del mismo modo que los molinos, las cervecerías y los hornos [98]. La iglesia o el monasterio se convierten así en un *munus* provechoso y honorífico, un elemento temporal, un bien económico buscado, comprado y disputado por todos los medios posibles. La investidura de un *beneficium* o la posesión de un *mansus* eran defendidas con excomuniones y con la espada: no se dudaba en matar o cegar a obispos y monjes, a menudo dándoles muerte sobre el altar; por su parte, abades poderosos y obispos desaprensivos sabían ser igualmente inexorables y despiadados [99]. Los *scrinia* de iglesias y monasterios estaban atestados de documentos relativos en su mayor parte a infinidad de pleitos judiciales y a interminables litigios por la posesión, legítima o presunta, de campos, pastos, huertos, molinos, casas, o

---

[97] «Avare, quid faceres, si novem partibus sibi sumptis, tibi decimam reliquisset?» (Cesáreo de Arles, *Sermo* XXXIII, 2 [Corpus Christ., series latina, vol. CIII, pág. 144]).

[98] G. Duby, *L'economia rurale nell'Europa medioevale*, trad. it., Bari, 1972², pág. 87; del mismo, vid. también: *Terra e nobiltà nel Medio Evo*, trad. it., Torino, 1971, pág. 5.

[99] J. Chelini, *Les laïcs dans la société ecclésiastique*, etc., *o. c.*, págs. 36 y sigs.

para reivindicar diezmos y privilegios de todas clases. La época carolingia vio prosperar el arte de falsificar textos hagiográficos o de crear documentos oficiales para justificar privilegios y derechos sobre grandes extensiones de tierra [100].

A menudo era difícil distinguir los momentos litúrgicos de las operaciones de la vida cotidiana. En el siglo X, Atón de Vercelli debe recordar aún las varias decisiones de los concilios de Laodicea, del Trulo y de Aquisgrán, que siempre habían prohibido comer o dormir en las iglesias:

> Non oportet in Domini ecclesiis convivia quae vocantur agapae, nec intra domum Dei comedere vel accubitus sternere [101].

Los primitivos ágapes fraternos, que se identificaban con la liturgia esencial y severa y representaban el momento del culto comunitario en que se recogían las ofrendas espontáneas de los fieles (*offertorium*) para consumirlas todos juntos, partiendo el pan y bebiendo el vino, con el tiempo se habían diferenciado de la celebración de la reunión eucarística, y se habían convertido en verdaderos almuerzos y comidas normales que se hacían en la iglesia como en una posada; después se extendían las esteras y se preparaban yacijas para pasar allí la noche.

En la iglesia, providencial y sólida construcción de mampostería, se guardaban a menudo las provisiones anuales para conservarlas y protegerlas de la intemperie

---

[100] W. Levison, *Die Politik der Jenseitsvisionen des frühen Mittelalters, aus Reinischer und Fränkischer Frühzeit*, Düsseldorf, 1948, págs. 230-246.

[101] Atón de Vercelli, *Capitulare*, 22: PL 134, 33, que vuelve a recoger cánones de antiguos concilios: Mansi, II, 490.

y de la rapacidad de los ladrones. En coyunturas especiales se permitía explícitamente a los más pobres ocultar en las iglesias sus míseras reservas. Pasado el peligro, sin embargo, cada uno debía llevar de nuevo a casa sus propios bienes [102]. El sínodo Trulano II, del año 692, en el cán. 88 recomienda a los sacerdotes que no consientan que los pastores reúnan su ganado en las iglesias para pasar la noche, a no ser que se trate de rebaños de paso; en tal caso no se negaba cobijo a los guardianes y a los animales. Por lo demás, a juzgar por el contenido de ciertos cánones, parece que en más de una localidad los mismos sacerdotes abrían tabernas y despachos de géneros alimenticios al lado o incluso dentro de las iglesias; por eso hubo que repetir con frecuencia la prohibición de semejantes actividades: *Vendendi enim vel emendi ibi nulla detur licentia,* recordando al mismo tiempo que en las iglesias sólo se deben guardar las vestiduras litúrgicas, los vasos sagrados y las Sagradas Escrituras [103].

A pesar de tales prohibiciones se continuó guardando en las iglesias el grano y el heno, demasiado importantes para la supervivencia de hombres y animales: un temporal imprevisto, una inundación o la incursión de salteadores podían hundir en la consternación y en el hambre a comunidades enteras. Todavía en época posterior a la que nos interesa, tanto en Occi-

[102] «Si autem tempore persecutionis propter improbitatem praedonum sua pauperes alimenta inibi servanda reponunt, non sunt eiicienda: ita sane ut de eadem ecclesia pace recepta illico transportentur» (Atón de Vercelli, *Capit.* 21: PL 134, 33; cf. Teodolfo, *Capit.* VIII: PL 105, 194).

[103] Mansi, XI, 975 y 982. Aún Atón de Vercelli debe remachar: «Videmus crebro in ecclesiis messes et fenum congeri; unde volumus ut hoc penitus observetur, ut nihil in ecclesia, praeter vestimenta ecclesiastica, et vasa sancta et libros, recondatur» (*Capitulare,* 21: PL 134, 32).

dente como en Oriente, en Europa como en las más alejadas regiones de Rusia, se continuó utilizando las iglesias como depósitos para vituallas y mercancías. Su construcción de mampostería y cierto respeto por los lugares sagrados las hacían particularmente seguras contra los ladrones y, sobre todo, contra los fáciles incendios a los que estaban expuestas las casas y las construcciones comunes, parte de piedra y parte de madera. Contra las paredes de las iglesias se apilaban fardos de mercancías, y junto al altar mayor se acumulaban los toneles de vino. En la iglesia se hacían tratos comerciales; el sacerdote a menudo actuaba como secretario de mercaderes suecos y alemanes, firmando escrituras y cartas comerciales, por las que podía exigir un pago. Esta conexión entre momentos litúrgico-eclesiásticos y vida de negocios se deduce también del doble significado del término alemán «Messe», que, según los casos, designa la misa que se celebra en la iglesia o la feria que se desarrolla en la plaza.

Mientras en ciertas regiones continuaba la práctica pagana de inmolar bueyes o cerdos, y no siempre con las precauciones y esperanzas de Gregorio Magno, como hemos visto, en otras localidades era costumbre ofrecer cabezas de ganado a la iglesia, o llevarlas allí para que fueran bendecidas por el sacerdote; conocemos de hecho la bendición de *animalia votiva*, que se ofrecían a Dios o a los Santos y se entregaban a la iglesia. En la *Lex Salica* hallamos mencionado el cerdo *sacrivum, qui dicitur votivum*, cuyo hurto se castigaba más severamente que el hurto de un cerdo, por decirlo así, laico, no consagrado a Dios [104].

---

[104] J. Balon, *Traité de droit salique*, Namur, 1965, t. I, página 101.

En determinados días, estos *animalia votiva* eran llevados a la iglesia en rebaños para la bendición ritual o para su entrega al sacerdote. Cuál debía ser el aspecto de una iglesia en tales ceremonias nos lo ha descrito con eficaz realismo Gregorio de Tours: terneros, caballos, cerdos, toros ofrecidos a los Santos, acompañados por los respectivos dueños u oferentes, eran introducidos en la iglesia y llevados hacia el altar. Rumor de patas de ovinos, ruido de zuecos y de pezuñas, mugidos, relinchos y gruñidos, junto con otros inconvenientes fácilmente imaginables, producían tal alboroto que convertían la nave de la iglesia en algo semejante a un rancho de Tejas. A las de los animales se unían las voces de los hombres que trataban de amansarlos. Al obispo de Tours le pareció un verdadero milagro, una vez, la inesperada *mansuetudo pecorum in hac basilica votorum*, considerando que, entre aquellos animales, llevaban también *cothurnosos tauros*, tan fogosos que quince hombres difícilmente conseguían sujetarlos. Pero apenas habían traspasado el umbral del sagrado recinto, aquella manada indómita se calmó como si fuera un rebaño de ovejitas, que llegaron al pie del altar sin cocear demasiado ni dar cornadas a los fieles, medio divertidos y medio asustados, a los que incluso lamían mansamente las manos y el rostro [105].

En las ciudades medievales, como en las de la antigüedad, los templos sirvieron con frecuencia como lugar de encuentro de los ciudadanos. La religión condensaba el espíritu de la ciudad y conservaba en ella su impronta. La ciudad griega no se contentó con los templos, y añadió el ágora, el teatro, el estadio, centros de la conciencia de la ciudad. En Roma estos centros

[105] Greg. de Tours, *De mirac. s. Iuliani*, 31: M. G. H., *Script. rer. merov.*, t. I, pars II, pág. 127.

fueron el foro y el circo. En la Edad Media, todos estos lugares fueron reemplazados y asumidos por la iglesia, por la basílica y, más tarde, por la catedral, que servía al mismo tiempo de bolsa, de teatro, de palacio, de foro y de lugar de reunión; quedaba todavía la plaza, en la que, por lo demás, solía edificarse la iglesia. Las plazas mayores son, ciertamente, testigos de los grandes acontecimientos vividos en común; están cargadas de sentido comunitario [105]. En la plaza confluían los caminos por donde transitaban los carros que aseguraban el avituallamiento; en ella retozaban las danzas y los coros enmascarados de las grandes solemnidades, o se decidían a menudo los litigios y pleitos: los duelos, por ejemplo, se realizaban *in publica via;* de la plaza salían las grandes procesiones penitenciales, las grandes rogativas; por ella desfilaban los peregrinos que iban a visitar los grandes santuarios o los varios lugares sagrados de la devoción popular.

Como las iglesias, también los monasterios eran lugares de fermentos sociales y culturales, además de oasis de espiritualidad y yermos ideales para la lucha ascética. Poderosos centros económicos y generosas organizaciones de asistencia social, espléndidos escenarios para emocionantes ceremonias litúrgicas, y grandiosas fincas rústicas que, con el tiempo, alcanzaban proporciones de pequeños estados. A principios del siglo XI, Ulrico de Zell recogió las *Antiquiores consuetudines* de la gran abadía de Cluny, que nos dan una idea de todo el complejo monástico y de su actividad cotidiana. Además del gran monasterio, hay cinco o seis *dépendances;* una jerarquía infinita de cargos y de empleos asegura un perfecto funcionamiento capilar. Las varias

[105] Cf. J. Comblin, *Théologie de la ville,* Paris, 1968, págs. 293 y sigs.

posesiones están divididas en dieciocho señoríos, dirigidos por otros tantos monjes, y todos juntos están bajo las órdenes directas del gran abad, que coordina y asegura una gestión precisa y eficaz, sostenida por un sistema de estructuras y de infraestructuras, como diríamos hoy, que podrían dar envidia al más perfecto Estado moderno. La abadía no vive en una economía cerrada, sino que practica intercambios y usa la moneda. Cada día los monjes consumen tres fanegas de trigo, y otras tantas de trigo y de centeno consumen los servidores y los huéspedes, *nisi* —observa, sin embargo, el monje— *maiores supervenerint hospitum conventus.* Más de trescientos monjes viven como grandes señores y lujosamente; visten hábitos finísimos de excelente lana, que cambian cada año. En el área abacial hay numerosos señores con gran séquito de siervos y sus correspondientes familias; dieciocho pensionados pobres; numerosos visitantes de paso, cerca de trescientos, son hospedados habitualmente; hay cuadras llenas de caballos de los dignatarios eclesiásticos y laicos y de los peregrinos nobles que rinden allí etapa. Todos los días se hacen grandes distribuciones de limosnas; al comienzo de cada cuaresma, 250 cerdos salados se distribuyen entre dieciséis mil indigentes. Centenares de personas, hospedadas por diversas razones o presentes por lo que fuera en la abadía, viven permanentemente confortadas con todas las comodidades de la generosa hospitalidad que les proporciona la abadía misma. Sólo para el pan, se necesitan cada año dos mil fanegas de grano, correspondientes a otras tantas cargas de asnos, que con frecuencia vienen de muy lejos. Añádase a todo esto los inmensos gastos de construcción y mantenimiento de los innumerables edificios y de la basílica. Esta sólida estructura social y económica permitía a la abadía cluniacense realizar cotidianamente los tres

grandes ideales que la caracterizaban: la caridad, la contemplación y el solemne ceremonial litúrgico [107].

El monasterio de Farfa tenía una articulación económico-administrativa que emulaba a la de un pequeño reino. Comprendía dos ciudades (Alatri y Centocelle), cinco mayordomías, ciento treinta y dos castillos, dieciséis lugares fortificados, siete puertos, ocho salinas, treinta y ocho cortes, catorce *villae*, ochenta y dos molinos, trescientos quince pueblos, seiscientas ochenta y tres iglesias [108]. Otros monasterios de menor importancia tenían estructuras y complejos territoriales de proporciones no inferiores. El monasterio de San Richiero, administrado por el abad laico Angilberto, era como una ciudad, con una población fija de siete mil personas: trescientos monjes, cien escolares, ciento diez soldados y numerosas familias, cuyo mantenimiento permite suponer también el movimiento de mercancías y de dinero que debía requerir. Es fácil imaginar la magnitud de las hospederías, de los establos para animales de cría, más las cuadras para los caballos de viaje y de transporte. Tres grandes iglesias estaban situadas en los puntos centrales de esta *ciudad santa*, además de cinco capillas menores. Angilberto había establecido en ella la regla benedictina, enriquecida por un complejo de prescripciones rituales, de letanías periódicas y de frecuentes procesiones, que iban de las iglesias grandes a las capillas menores. Los monjes, en general, se dedicaban a la oración solemne, al canto litúrgico y a las procesiones, mientras una inmensa masa de negociantes y de servidores trabajaba y se afanaba para ellos.

---

[107] G. Duby, *Hommes et structures du Moyen Age*, Paris, 1973, pág. 63. Las *Antiquiores consuetudines* de Ulrico de Zell están en PL 149, 635-778.

[108] G. Salvioli, *Storia economica dell'Italia nell'alto medio evo*, Napoli, 1913, pág. 108.

Cada día, más de cuatrocientos pobres llamaban a la puerta del monasterio [109].

El aprovisionamiento de tales aglomeraciones humanas permite imaginar el poderoso movimiento de convoyes para transportar los más dispares productos desde los mercados, desde las ferias y desde las fincas rústicas del propio monasterio, que no pocas veces estaban alejadísimas de él. La abadía de Corbie mantenía ciento cincuenta siervos especializados en el transporte de mercancías y de manufacturas para la comunidad de los monjes [110]. En aquel mundo salvaje, hecho de descampados y de bosques, obstaculizado por ríos y por torrentes muchas veces desbordados, se extendía una red de caminos de herradura y de senderos difíciles, perennemente recorridos por caravanas de asnos o de bueyes, por mensajeros a caballo o por enviados de todo género. Las técnicas de circulación y de transportes rudimentarios sometían a duras pruebas a caballos y bueyes, remeros y barqueros, porteadores y mozos de cordel. Los señores feudales y los grandes monasterios, lo mismo que los reyes, derrochaban grandes cantidades de energía y de mano de obra. Los víveres y las mercancías, muchas veces constituidas por objetos preciosos, se veían expuestos a mil peligros naturales, según las estaciones, pero especialmente a los continuos asaltos y a las depredaciones de bandidos y de ladrones, que estaban siempre al acecho. De aquí las severas san-

---

[109] Cf. J. Hubert, «Saint Riquier et le monachisme bénédictin en Gaule à l'époque carolingienne», en *Il monachesimo nell'alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale*, Settimane di Studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 1957, págs. 293-309.

[110] G. Duby, *L'economia rurale nell'Europa medioevale*, trad. it., Bari, 1972², pág. 67.

ciones y las amenazas de castigos divinos contra quien atentara o robara las cosas *sagradas* destinadas a la iglesia. Anatemas y execraciones solemnes, con fórmulas de maldición terribles trataban de infundir, si no respeto, al menos un poco de miedo a los ladrones y a los usurpadores de los bienes de la iglesia y de las donaciones eclesiásticas [111].

Pero más allá de estas áreas privilegiadas, en las que el bienestar económico, la seguridad social y la dignidad humana se habían hecho más estables y tangibles por la solidez y la grandiosidad de los edificios mismos, vivía todo el mundo agrícola pequeño, despedazado, por decirlo así, y diseminado por *mansi* y *clausurae* o en retazos insignificantes de suelo sin una identidad precisa; pequeños núcleos familiares, abandonados a la precariedad de los acontecimientos y a la inseguridad de las relaciones más o menos legales con un *dominus* al que sólo conocían a través de sus exactores. Todo este mundo de «subordinados», atrapados sin posibilidad de escape por las tupidas mallas del *bannus*, gracias al cual el rey y el último *patronus* rural controlaban hasta su vida privada; sujetos a *corvées*, a *onera* y a *decimae* de todo género desde el nacimiento hasta la muerte, los conocemos a través de un vocabulario tan rico como impreciso: *populus, plebs, pauperes, coloni, servi, mancipia.* La distinción misma entre libres, manumitidos y siervos y las situaciones jurídicas personales resultan aleatorias y borrosas en las cartas de los notarios, de las cancillerías reales y de las señoriales.

Incluso el lenguaje eclesiástico, para expresar esta compleja realidad humana, emplea denominaciones, a

[111] R. Dion, *Histoire de la vigne et du vin en France*, Paris, 1959, pág. 419. Vid. lecturas, págs. 295-297.

menudo eufemísticas, de las que el historiador, dada la fluidez semántica de los términos, percibe difícilmente el sentido jurídico y las connotaciones sociales. Las iglesias y los monasterios tienen sus *familiae* de siervos y siervas, que varían según la diversa solidez patrimonial; tienen sus protegidos y sus huéspedes, sus *pauperes*, sus *homines* y sus *fideles*, que muchas veces aparecen designados con nombres diversos: *sanctuarii, tributarii, votivi, oblati, luminarii...*: atmósfera de iglesia —dice Boutruche— que evoca el sometimiento a santos patronos o el olor de las velas, no el perfume de la tierra [112].

En este mundo de *subordinati* estaban incluidos también los *monachi barbati*, es decir, los hermanos legos que se ocupaban de los asuntos externos del monasterio y que, en general, estaban sometidos a los trabajos más duros y humillantes. Al principio eran servidores laicos que vivían como monjes; luego se les considera religiosos pero no monjes, ya que no podían acceder a ninguna de las órdenes sagradas. En algunos monasterios, especialmente cistercienses, su número era en general muy superior al de los monjes mismos. Excluidos de cualquier dignidad, marginados de la vida comunitaria, mirados casi con desprecio, a menudo terminaban dedicándose a las prácticas supersticiosas y a la magia: una monja enloqueció por los hechizos de un lego y tuvo que abandonar la vida religiosa [113]. Ale-

---

[112] R. Boutruche, *Signoria e Feudalesimo*, Il Mulino, Bologna, 1971, vol. I, págs. 128 y sigs., y pág. 154, nota 25.

[113] Cf. J. Leclercq, «Comment vivaient les frères convers», en *I laici nella «Societas christiana»*, etc., *o. c.*, págs. 152 y sigs. Una antigua regla de la iglesia de Lión documenta cuáles debían ser los contactos y las relaciones incluso a nivel personal de estos «conversos» con el resto de la comunidad: «Quando vero clericulus per claustrum transiens viderit aliquem canonicum

jados del mundo y de los afectos familiares, sometidos a todo tipo de humillaciones, acababan por caer en la más profunda melancolía: no debían ser raros los casos de los que se suicidaban arrojándose a un lago o al pozo del monasterio, como refieren algunas fuentes. Muchas «Regulae» llamaban la atención de los religiosos sobre los peligros de la pereza, del tedio y de la tristeza: podemos intuir los dramas de la soledad y de la melancolía que se consumaban en el silencio de los claustros, aunque estén escasamente documentados. Nos han llegado cartas de mujeres recluidas en monasterios que lloran su soledad e invocan la compañía de un hermano o de un amigo; a menudo aflora la nostalgia de la casa paterna o del lugar natal [114].

---

vel cappellanum, clericulus debet ab ipsis declinare, et subterfugere, vel abscondere se si potest; et si non potest, debet se statim ponere iuxta parietem, et manus suas ante oculos suos ponere, et ibi stare donec transierit canonicus vel presbyter. Canonicus qui videt quod clericulus facit, quod potest, dissimulando transire debet» (Guichardi, *Antiqua statuta ecclesiae Lugdunensis*: PL 199, 1104; cf. E. Martène, o. *c.*, III, 223).

[114] Una monja escribe a su hermano: «Quid est, frater mi, quod tam longum tempus intermisisti, quod venire tardasti? Quare non vis cogitare, quod ego sola in hac terra, et nullus alius frater visitet me neque propinquorum aliquis ad me veniet?... O frater, o frater mi, cur potes mentem parvitatis meae adsiduae merore, fletu atque tristitia die noctuque caritatis tuae absentia adfligere? Nonne pro certo scies, quia viventium omnium nullum alium propono tuae caritati? Ecce non possum omnia per litteras tibi indicare. Iam certum teneo quod tibi cura non est de mea parvitate.» Otra monja, agradeciéndole a su hermano los regalos enviados, escribía: «Et nunc fateor tibi, quod implere desidero auxiliante Domino omnia, quae praecepisti mihi, si dignetur voluntas tua venire ad me; quia nullo modo fontem lacrimarum adquiescere non possum. Quando video et audio alias ituras ad amicos suos, tunc recolo, quod a parentibus in iuventute derelicta fui et sola hic permansi ... Et nunc, frater mi, adiuro te atque deprecor, ut auferas tristitiam ab anima mea; quia valde nocet mihi ... Sin autem displicet tibi implere peti-

El término *pauperes*, tan frecuente en la literatura eclesiástica, se abre a un abanico de significados y se refiere a niveles sociales y a condiciones económicas diferentes. *Pauperes* son los *agricultores*, los *rustici*, los *villani*, los *idiotae*, los *illitterati*, que constituyen la franja más visible del *ordo laicorum;* en una palabra, la *plebs*, frente a la que está el *ordo* por excelencia, el *ordo clericorum*. Esta *plebs*, que inicialmente formaba parte de la *gens sancta*, del pueblo de Dios, tiende con el tiempo a restringirse, a diferenciarse, a perderse en un anonimato sociológico indiferenciado con la población en general, la cual —escribe Prosdocimi—, por la decadencia cultural y económica, y por la rudeza y el atraso de las costumbres, parecía incapaz de desempeñar funciones que no fueran las de dejarse educar y asistir, tanto en el plano religioso como en el humano y civil [115].

La evolución histórica de las estructuras políticas y eclesiásticas hizo así que la *gens sancta* fuese sólo la

tionem meam, tum Deum testem invoco, quod in me numquam fit derelicta dilectio nostra. At nunc vero dico tibi, quod meliora nescio, si venire vis huc quam quod hic maneam. Sin autem aliter tibi melius placet, tune indicare possum, quod mens mea desiderat, ut veniam illuc, ubi requiescunt corpora parentum nostrorum, et temporalem vitam valeam ibi finire.» La misma religiosa, quizá, confiesa en otra carta: «Tedet animam meam vitae meae propter amorem fraternitatis nostrae. Ego enim sola derelicta et destituta auxilio propinquorum ... Multae sunt aquarum congregationes inter me et te, tamen caritate iungamur; quia vera caritas numquam locorum limite frangitur. Sed tamen dico, quod numquam non recessit tristitia ab anima mea, neque per somnium mente quiesco ... Nunc ergo rogo te, dilectissime frater mi, ut venias ad me aut me facias venire, ut te conspiciam antequam moriar; quia numquam discedit dilectio tua ab anima mea. Salutat te in Christo, frater, soror tua unica» (en M. G. H., *Epist. merov. et karol. aevi*, t. III, pars 1, págs. 427-429).

115 L. Prosdocimi, «Lo stato di vita laicale nel diritto canonico», en *I laici nella «Societas christiana»*, etc. *o. c.*, pág. 59.

parte restringida de la *societas christiana* que expresaba las estructuras institucionales de la *Ecclesia* y al mismo tiempo se identificaba con ellas. Sólo podían ser santos los *episcopi*, los *sacerdotes*, los *monachi*[116]. Los fieles, es decir, los *boni coniuges*, no tenían más misión que la de observar los *praecepta Dei* y someterse a la disciplina y a la jerarquía eclesiástica. Los términos *populus* y *popularis* pierden su primitivo significado eclesial y se convierten en sinónimos de *laicus* y *laicalis*, que comprenden a todos los que no están destinados a la santidad[117].

Siguiendo el ejemplo de san Agustín, se redactaban tratados y se confeccionaban manuales para la formación religiosa de los laicos, que recibían varios nom-

---

[116] En un estudio hagiográfico relativo al siglo X, se revela que en una lista de 60-70 santos distinguidos por *ordines*, 30 son obispos, 15 monjes y monjas, poquísimos sacerdotes y diáconos, mientras los laicos apenas figuran (en Oriente hay uno solo); cf. L. Zoepf, *Das Heiligen-Leben im 10. Jahr.*, «*Beitr. zum Kulturgeschichte*», I, Leipzig, 1908, pág. 240. El *populus* está excluido de la santidad: en la práctica de la vida cristiana era suficiente observar los preceptos *quae et naturali tantum humanae intelligentiae lege etiam a laicis recte honesteque viventibus valeant adimpleri* (Martín de Braga, *De correctione rusticorum*: PL 72, 25). Según una concepción muy extendida aún en el siglo XI, los simples fieles sólo podían conseguir algún fruto según una gradación de méritos que colocaba en el primer puesto a los vírgenes; en el segundo, a los viudos, y en el último, a la masa de los *bonorum coniugum*: cf. A. Quacquarelli, *Il triplice frutto della vita cristiana*: 100, 60 y 30 (Mt. XIII, 8) *nelle diverse interpretazioni*, Roma, 1953, págs. 79-91.

[117] Isidoro de Sevilla, *Etymol.* VIII, XIV, 9: PL 82, 294; el autor, además, distingue el *populus* (*universi cives ... connumeratis senioribus civitatis*) y la *plebs* (*reliquum vulgus sine senioribus civitatis*): PL 82, 349; en este sentido, Cristiano Drutmaro (*Expositio in Matth. evangel.*: PL 106, 1263) habla de *populus vulgaris*. Beda, refiriéndose a los simples fieles, escribe: «... de laicis, id est, in populari adhuc vita constitutis» (*ep. ad Egbertum*: PL 94, 659).

bres: *speculum, liber precum, formula honestae vitae, liber scintillarum.* Eran florilegios de fragmentos patrísticos unidos por breves comentarios, o de pasajes bíblicos con las correspondientes consideraciones morales basadas en las *auctoritates* de costumbre. Toda esta «paideia» *de correctione rusticorum* y *de institutione laicali* no iba, en realidad, dirigida al pueblo, que difícilmente habría estado capacitado para leerla, sino a reyes, príncipes, nobles, jueces, abogados. Estas obras eran, en general, manuales de buen gobierno y de buen vivir civil, integrados por elogios de las cuatro virtudes cardinales: justicia, prudencia, fortaleza y templanza; proponían, por tanto, la ética natural que ya los moralistas paganos habían enseñado. Leyéndolas hoy, aparte del espíritu senequista que aletea en ellas, más bien nos parecen ejercicios literarios del consejero eclesiástico que se complace en describir la lucha del bien y del mal, de los vicios contra las virtudes: son psicomaquias en prosa, carentes de enseñanza dogmática [118]. En las recomendaciones de evitar los vicios opuestos a las cuatro virtudes aflora una tentativa de interiorizar de algún modo la vida religiosa de los fieles, aunque sea con connotaciones psicológicas, pero difícilmente logran elaborar una catequesis específica para laicos. Cuando se proponen más directamente este fin, los escritores eclesiásticos chocan con dificultades e incurren en contradicciones. Dada su procedencia y su formación, no pueden evitar el pensar y escribir como monjes habituados a dirigirse a monjes; más que fundamentar una moral cristiana que proponga una fórmula de vida honesta para quienes viven en el *saeculum*, enseñan una

---

[118] P. Richè, *Dall'educazione antica all'educazione cavalleresca*, trad. it., Milano, 1970, pág. 39.

perfección monástica que exige esfuerzo ascético [119]. Para la formación religiosa del *populus vulgaris* se inspiran en la *Regula* propia. Atón de Vercelli, en el capitular 96, introducirá todo el capítulo IV de la *Regula* benedictina como norma de conducta religiosa para laicos. La mentalidad eclesiástica y la tradición monástica de toda esta catequesis de procedencia bíblico-patrística sirven para reforzar el hilo rojo de incomprensión entre el *ordo clericorum* y el *ordo laicorum* al que más de una vez se ha aludido.

La teoría de los *ordines*, con su ideal de equilibrio y de paz, que habría debido asegurar la buena convivencia civil y representar casi un anticipo de la *civitas Dei* en la tierra, sin superar el nivel de una utopía literaria, hacía discriminaciones sociales que derivaban de ella la condición natural e inmutable de la sociedad. En su inmovilidad, ésta no estaba capacitada para suscitar impulsos de renovación y la esperanza de una época nueva. La resignación al estado presente, que debía aceptarse como un castigo o como una consecuencia del pecado, tanto para los buenos como para los malos, no despertaba esperanzas escatológicas: durante toda la alta Edad Media no hay esperanza de nada nuevo. Incluso la indigencia y las enfermedades debían aceptarse pasivamente, pues se consideraban, de acuerdo con la más pura tradición bíblica, males naturales o inevitables como las calamidades atmosféricas [120]. La

[119] J. Leclercq, *Spiritualità nell'alto medioevo*, o. c., pág. 45. El autor observa que también las obras *de clericorum institutione* están faltas de interioridad; en general éstas recomiendan evitar los siete vicios capitales y celebrar bien las funciones litúrgicas (*o. c.*, págs. 131 y sigs.).

[120] M. Mollat, *Les problèmes de la pauvreté*, Paris, 1974, página 25; cf. G. Duby, «Les pauvres des campagnes dans l'Occident médiéval jusqu'au XIII siècle», en *Revue d'Histoire de l'Eglise en France*, LIII (1966), págs. 25-33.

pobreza no se incluía en el orden de los problemas sociales: era el fundamento y la justificación teológica del sistema caritativo y de las limosnas, que se convertían en valores religiosos y en títulos de mérito espiritual. El pueblo aceptaba pasivamente la pobreza y las enfermedades, como aceptaba pasivamente la enseñanza eclesiástica, completada con la fe en todos los ritos y los objetos mágicos de los que se esperaba ayuda o consuelo. Las leyes barbáricas y los capitulares carolingios, por su parte, prohibían asambleas y reuniones del pueblo: los *consilia rusticanorum* y las *seditiones* se castigaban severamente; los levantamientos libertarios de los siervos habían encontrado en las leyes de los Otones las represiones más decididas. Durante toda la alta Edad Media, del mismo modo que no hay particulares errores teológicos o movimientos heréticos, tampoco se registran sublevaciones populares.

Sobresaltos y fermentos comenzarán a manifestarse con el despertar del espíritu laico que se verifica hacia el siglo XI, cuando el panorama social, económico y religioso cobra aspectos nuevos. Será la Pataría la que turbará el esquema de la cristiandad fundada sobre los *ordines* correspondientes a estados de vida y a grados de méritos jerarquizados[121]. El Bogomilismo del siglo X, que hundía sus raíces en una larga tradición apostólica y evangélica, se presenta como la rebelión de los sencillos, de los *rustici* y de los *illitterati* contra la jerarquía eclesiástica, como el rechazo del sacramentalismo y la condena de tantas creencias groseras que el culto oficial de los santos y de las reliquias había indirectamente favorecido. Comienza a surgir desde abajo un movimiento de impaciencia contra la arro-

[121] G. Miccoli, *Chiesa gregoriana. Ricerche sulla riforma del sec. XI*, Firenze, 1966, pág. 101.

gancia feudal de las instituciones políticas y eclesiásticas. La Iglesia, que había favorecido la feudalización de la sociedad dándole un verdadero apoyo espiritual y una auténtica consagración [122], encuentra en estos movimientos de masa enemigos y colaboradores a un tiempo. Estos «herejes» —escribe Morghen— no debaten un problema teológico, sino más bien eclesiológico; el origen de la herejía medieval hay que buscarlo en el movimiento de reforma de la Iglesia que se esbozó en el siglo X y se desarrolló con vigor particular en el XI [123]. Los laicos, erigiéndose en jueces morales del *ordo clericorum* simoníaco y concubinario, colaboran sin darse cuenta con los más responsables promotores de la verdadera reforma de la Iglesia. En los impulsos de renovación económica, social y religiosa, el laicado, rompiendo las barreras del *ordo* subalterno en el que había estado recluido, afirma gradualmente su presencia eclesial como elemento activo y como portador de contribuciones positivas. Incluso la mujer hace sentir su presencia: se interroga sobre el sentido de su vida, comienza a cobrar conciencia de sí misma y casi de su superioridad [124].

El nuevo espíritu asociativo, que halla su consolidación y el reconocimiento social y jurídico en las diversas corporaciones y hermandades; el despertar de una nueva conciencia civil y humana, que se afirma con la naciente institución comunal, se lanzan al asalto

---

122 G. Graus, «La funzione del culto dei santi e della legenda», en *Agiografia altomedioevale*, al cuidado de S. Boesch Gajano, Bologna, 1967, pág. 160.

123 R. Morghen, «Aspetti ereticali dei movimenti religiosi popolari», en *I laici nella «Societas christiana»*, o. c., pág. 586.

124 F. J. J. Buytendijk, *La femme, ses modes d'être, de paraître, d'exister*, Bruges, 1954; cf. H. Grundmann, *Movimenti religiosi nel Medioevo*, trad. it., Bologna, 1974, caps. IV y V.

contra la inmovilidad de los *ordines* encerrados en horizontes y en estructuras superadas. Tampoco la realidad religiosa es ya prerrogativa peculiar de un *ordo* privilegiado, sino un aspecto integrante de la sociedad, y por eso los movimientos religiosos que se van delineando llegan a ser también movimientos populares para los que «la religiosidad popular, en cuanto expresión de valores capaces de arrastrar a las masas, no es tanto el resultado de iniciativas y de estímulos de la jerarquía, cuanto manifestación de fuerzas profundas que la libre creatividad humana ha sido capaz de elaborar para la solución de la propia tesis, de las propias esperanzas y de las propias creencias» [125].

[125] R. Manselli, introducción a la obra de H. Grundmann, *Movimenti religiosi*, etc., *o. c.*, pág. XVI.

LECTURAS

I

1. El sacrificio sobre las sepulturas de los muertos.
2. El sacrificio sobre los cuerpos de los difuntos (*dadsisas*).
3. Las obscenidades en febrero.
4. Las capillas y los templos paganos.
5. Los sacrilegios en las iglesias.
6. Los cultos de los bosques.
7. Los cultos de las piedras.
8. Los sacrificios a Mercurio y a Júpiter.
9. El sacrificio ofrecido a los santos.
10. Las filacterias y las ligaduras.
11. Los sacrificios en las fuentes.
12. Los encantamientos.
13. Los augurios basados en el excremento de las aves, de los caballos, de los bueyes, y en los estornudos.
14. Adivinos brujos.
15. El fuego obtenido por frotamiento de la madera.
16. La cabeza de los animales.
17. Costumbres paganas relativas al fuego o al comienzo de una actividad.
18. Lugares dudosos venerados como santos.
19. De la hierba llamada de Santa María.
20. De las fiestas en honor de Júpiter y de Mercurio.
21. El eclipse lunar llamado «Vence luna».
22. Tempestarios, cuernos y filtros.
23. Los surcos alrededor de los pueblos.

24. Las carreras paganas.
25. Los muertos considerados santos.
26. Los ídolos de harina.
27. Los ídolos de trapo.
28. Los ídolos llevados por los campos.
29. Manos y pies de madera según el uso pagano.
30. Las mujeres que comen la luna y arrancan el corazón a los hombres.

(En M. G. H., *Capitularia regum francorum*, I, n. 108, pág. 223.)

II

No adoréis a los ídolos; no hagáis votos junto a las piedras, al pie de los árboles, junto a los manantiales o en las encrucijadas de los caminos. No vayáis a consultar a los precantadores ni a los sortílegos, los charlatanes, los arúspices, los adivinos, los aríolos, los magos, los hechiceros; no hagáis caso de los estornudos; no predigáis la suerte susurrando al oído, ni confiéis en todas esas otras supersticiones diabólicas. No festejéis las Vulcanales o las calendas; no cubráis el laurel; no honréis la imagen del pie, no golpeéis el fruto en el árbol, no arrojéis a los manantiales pan y vino; las mujeres no invoquen a Minerva cuando trabajan en el telar, ni elijáis para la boda el día de Venus u otro día especial; no hagáis caso del día en que uno se pone en camino, pues todas estas prácticas no son más que un culto tributado al diablo. No os colguéis, ni colguéis a los vuestros, hierbas diabólicas. No deis oído a los tempestarios, ni les ofrezcáis nada; no escuchéis a las adivinas que dicen que hacen subir al tejado a los hombres para predecirles el bien o el mal que les podrá suceder, porque sólo Dios conoce el futuro. Durante la cuaresma o en cualquier otro tiempo no andéis disfrazados de ciervos o de vacas; los hombres no os disfracéis de mujeres, y las mujeres no os pongáis vestidos masculinos ni durante las calendas ni en ninguna otra fiesta. No fabriquéis falos de madera para ponerlos en las encrucijadas ni imágenes de pies para colgarlas de los árboles, que no pueden ayudar a

vuestra salud. Cuando se oscurece la luna, no os pongáis a gritar. No confiéis en el diabólico carmín, y no os atreváis a ponéroslo. Que ningún cristiano se permita bailar, cantar, danzar o hacer alguno de esos otros juegos diabólicos, ni junto a la iglesia, ni en casa, ni en cualquier otro lugar. Que nadie haga pantomimas ni pronuncie palabras torpes o entone canciones lascivas. No os pongáis esas diabólicas filacterias, ni practiquéis ninguna de las cosas que hemos dicho arriba... No deis crédito a los sueños que tengáis, pues son engañosos; adorad, en cambio, y honrad al Dios trino y uno.

(S. PIRMINO ABB., *De singulis libris canonum scarapsus*: PL 89, 1041-1042.)

III

1. ¿Has consultado a los magos o los has llamado a tu casa para conocer o purificar alguna cosa con su arte maléfico; o bien, siguiendo la costumbre de los paganos, has pedido a los adivinos que te predigan el futuro como si fuesen profetas; has recurrido a los sortilegios o a los que mediante las suertes dicen prever el futuro, o has invitado a tu casa a los que practican los augurios y los encantamientos?

2. ¿Has practicado los usos paganos, que los padres han transmitido a sus hijos hasta nuestros días casi como un derecho hereditario por instigación del diablo, esto es: honrar a los elementos, como la luna, el sol, el curso de las estrellas, el novilunio, el eclipse de luna, a la que creías poder restituir su esplendor con tus gritos, o has creído que dichos elementos podían ayudarte y tú ayudarles a ellos; has esperado el novilunio para ajustar tus negocios o para concertar matrimonios?

3. ¿Has celebrado las calendas de enero según la usanza pagana, haciendo con ocasión del año nuevo algo más de lo que solías hacer antes o después, disponiendo ese día en tu casa la mesa con lámparas y platos diversos, cantando y danzando por calles y plazas; o te has sentado en el tejado de tu casa dentro del círculo trazado a tu alrededor con un cuchillo, a fin de pre-

ver lo que te ocurriría el año siguiente? ¿Has ido a la bifurcación del camino y te has sentado sobre una piel de toro para adivinar el futuro; o has puesto a cocer esa noche hogazas con tu nombre, convencido de que si se ponían altas y apretadas, el nuevo año te traería una vida feliz?

4. ¿Has hecho ligaduras, encantamientos y todas esas hechicerías que la gente impía, los porqueros, los vaqueros y muchas veces incluso los cazadores hacen recitando fórmulas diabólicas sobre el pan, sobre las hierbas y sobre ciertas execrables ligaduras, que luego esconden en la copa de un árbol o tiran en las encrucijadas para proteger su ganado o sus perros de las epidemias y perjudicar en cambio a los de otros?

5. ¿Has participado o consentido en las supersticiones que las mujeres practican mientras hilan o tejen: al urdir la tela esperan obtener una buena trama con los encantamientos y con su trabajo; entretejen los hilos y los contrahilos de cierta manera para que, a causa de nuevos encantamientos del diablo, no se destruya todo lo tejido?

6. ¿Has recogido hierbas medicinales haciendo encantamientos y cantando el símbolo y la oración del Señor, es decir, el Credo y el Padrenuestro?

7. ¿Has ido a rezar a un lugar distinto de la iglesia o del que te indicó el obispo o el sacerdote, es decir, junto a las fuentes, las piedras, los árboles, las encrucijadas, y has encendido allí por devoción una antorcha o una vela; has llevado allí pan u otra ofrenda y la has comido para buscar la salud del alma y del cuerpo?

8. ¿Has leído la suerte en los códices y en las tablillas, como suelen hacer algunos que creen leer su propia suerte en los salterios, en los evangelios y en otras cosas semejantes?

9. ¿Has creído o has tomado parte en la perfidia de los encantadores y de los que dicen ser suscitadores de tempestades y poder turbar el aire con encantamientos diabólicos o alterar la mente de los hombres?

10. ¿Has creído o participado en la superstición según la cual hay mujeres capaces de mudar los sentimientos de los hombres por medio de maleficios y de encantamientos, cambian-

do el odio en amor y el amor en odio, o que con el mal de ojo pueden arrasar o destruir los bienes de los hombres?

11. ¿Has creído que hay alguna mujer capaz de hacer lo que ciertas mujeres, engañadas por el diablo, afirman tener que hacer por necesidad y como por una orden impuesta, a saber, que, en medio de un tropel de diablos transformados en mujeres, que la ignorancia popular llama *holda*, en determinadas noches deben cabalgar sobre ciertos animales?

12. ¿Has creído o participado en la superstición según la cual mujeres infames, entregadas al diablo y seducidas por las ilusiones y las apariciones diabólicas, creen y confiesan abiertamente que durante las horas nocturnas cabalgan sobre ciertas bestias junto a Diana, diosa de los paganos, y en compañía de una enorme multitud de mujeres, en el silencio de la noche oscura, recorren inmensas regiones de la tierra, y obedecen sus órdenes de señora, y luego, por turno, son llamadas para servirla en ciertas noches? Y ojalá se perdieran sólo ellas en su perfidia, sin arrastrar a tantos otros a su mortal enfermedad. Muchísima gente, en efecto, engañada por esta falsa creencia, está convencida de que estas cosas son verdaderas, y, alejándose de la verdadera fe, quedan sumidos en el error de los paganos, pues creen que fuera del único Dios hay otros dioses y otras divinidades. Pero el diablo se transforma asumiendo el aspecto y las facciones de diversas personas, y durante el sueño turba la mente de aquel a quien tiene prisionero y lo engaña con visiones unas veces alegres y otras tristes o haciendo que se le aparezcan personas desconocidas o transportándolo a lugares extraños. Aunque todo esto se percibe sólo en la fantasía, el infeliz cree que se realiza no sólo en la mente, sino también en el cuerpo. Durante el sueño y en las visiones nocturnas, ¿quién no es llevado fuera de sí y ve dormido muchas cosas que nunca había visto despierto? ¿Pero quién es tan necio y obtuso que crea que ocurre en la realidad todo lo que se ve con la fantasía?... Se debe hacer saber a todos públicamente que quien cree en esto o en otras cosas semejantes pierde la fe; y quien no tiene fe recta en Dios no pertenece a Él, sino al diablo, en el que cree.

13. ¿Has hecho vigilias fúnebres, es decir, has participado en los velatorios de difuntos en que los cuerpos de los cristianos eran asistidos según el rito pagano, y has cantado nenias diabólicas y has bailado las danzas que inventaron los paganos, instruidos por Satanás; has bebido o te has abandonado a risas descomedidas y, dejando a un lado todo sentimiento de piedad y de compasión, parecía como si te alegraras por la muerte del hermano?

14. ¿Has hecho filacterias y caracteres diabólicos, que algunos por sugerencia del diablo suelen hacer; has recogido hierbas y has hecho escapularios de tela; has celebrado la quinta feria en honor de Júpiter?

15. ¿Has comido algún idolótito, es decir, las oblaciones que en ciertos sitios se hacen sobre las tumbas de los muertos o junto a las fuentes, los árboles, las piedras y las encrucijadas; has llevado piedras a un terraplén; has colgado las ligaduras de la cabeza en las cruces que hay en las encrucijadas?

16. ¿Has puesto a tu hijo o a tu hija sobre el tejado de la casa o sobre el hogar para curarlo de alguna enfermedad; has quemado granos de trigo donde había muerto alguien; has hecho nudos en el cinturón de un muerto para echar el mal de ojo a alguien; has puesto sobre el féretro los peines con que las mujeres acostumbran a cardar la lana; has dividido en dos tu carro y has hecho pasar entre las dos mitades el ataúd con el muerto cuando lo sacaban de casa?

17. ¿Has practicado las supersticiones que suelen practicar mujeres necias, las cuales, mientras están aún en casa los restos mortales del difunto, corren a la fuente y llenan a escondidas un recipiente de agua, y, en el momento en que es alzado el cuerpo del muerto, tiran el agua bajo el féretro y están pendientes de que, al sacar el ataúd de casa, no lo levanten por encima de la altura de la rodilla, y hacen esto para obtener la curación de alguna enfermedad?

18. ¿Has hecho lo que suelen hacer algunos cuando entierran a un hombre muerto por heridas? Le ponen en la mano cierto ungüento, como si con él pudiera curar las heridas después de la muerte, y así lo entierran con dicho ungüento.

19. ¿Has hecho lo que hacen algunos: barren muy bien el sitio donde suelen encender el fuego en casa y echan granos de cebada sobre la piedra todavía caliente; si estallan, es mala señal; pero, si se quedan quietos, traen suerte?

20. ¿Has hecho lo que hacen algunos cuando van a visitar a un enfermo: al acercarse a la casa donde yace el enfermo, si ven una piedra cerca, la mueven y buscan debajo algo vivo; si hallan una lombriz, una mosca o una hormiga o cualquier otra cosa que se mueva, aseguran que el enfermo sanará; pero, si no encuentran nada que se mueva, dicen que morirá?

21. ¿Has hecho esos arquitos para chicos u otros juegos para niños y los has echado a la bodega o al granero para que jugasen con ellos los trasgos y los gnomos, los cuales, como recompensa, te traerían las provisiones de otros y te enriquecerías?

22. ¿Has hecho como hacen algunos en las calendas de enero, es decir, en la Octava del Nacimiento del Señor? En esa santa noche hilan, tejen y cosen, y procuran emprender el mayor número posible de trabajos para el nuevo año, siguiendo la sugerencia del diablo.

23. ¿Has creído lo que suelen creer algunos? Si, mientras están de viaje, oyen una corneja que pasa graznando desde su izquierda a su derecha, están seguros de hacer un buen viaje. Cuando no están seguros de encontrar alojamiento, si una lechuza cruza su camino llevando un topo en el pico, lo consideran de buen augurio y confían más en ese signo que en Dios.

24. ¿Has creído lo que suelen creer algunos que, necesitando salir de casa antes de que amanezca, lo dejan para después y no se atreven, porque dicen que es peligroso salir antes del canto del gallo, y que los espíritus inmundos de la noche tienen poderes maléficos mayores antes del canto del gallo que después, y tiene más fuerza el gallo para ahuyentarlos y vencerlos con su canto que la divina inteligencia que hay en el hombre con su fe y con el signo de la cruz?

25. ¿Has creído lo que suelen creer algunos, que existen de verdad mujeres que el vulgo llama «parcas» y que son capaces de hacer lo que se cree, es decir, que, cuando nace un hombre, pueden asignarle el destino que les parezca, de modo que ese

hombre, cuando quiera, puede transformarse en lobo, llamado werulf por la ignorancia popular, o en cualquier otro animal?

26. ¿Has creído lo que suelen creer algunos, que hay mujeres agrestes llamadas «silváticas», las cuales, cada vez que lo desean, se aparecen a sus amantes y gozan con ellos, o bien, aunque son de carne y hueso, se ocultan y desaparecen en el aire?

27. ¿Has hecho como suelen hacer algunas mujeres en ciertas ocasiones del año: has preparado en tu casa la mesa con platos y vasos, poniendo encima tres cuchillos, de modo que, si viniesen las tres hermanas a quienes la antigua y necia plebe llamó «parcas», pudieran confortarse, negándole así a la divina piedad su poder y su nombre para dárselo al diablo, al estar convencido de que las que llamas hermanas podrían ayudarte ahora o en el futuro?

28. ¿Has bebido crisma para alterar el juicio de Dios; has usado hierbas, palabras mágicas, trozos de madera o de piedra; has hecho tú misma amuletos o los has aconsejado a otros, o los has tenido en la boca, o te los has cosido a los vestidos, o los has atado a tu cuerpo, o has inventado otros medios, convencida de poder trastocar el juicio de Dios?

29. ¿Has hecho lo que suelen hacer algunas mujeres, que lo creen ciegamente, las cuales, si ven que el vecino tiene leche y miel en abundancia, creen que, con la ayuda del diablo, mediante hechicerías y encantamientos, pueden transferir toda esa abundancia de leche y miel a su propia casa, o a los propios animales, o bien a quien ellas quieran?

30. ¿Has creído lo que muchas mujeres que se han entregado a Satanás creen y juran que es verdad, que, en el silencio de la noche oscura, mientras estás en la cama entre los brazos de tu marido, puedes salir de la habitación atravesando con tu cuerpo las puertas cerradas y recorrer grandes regiones de la tierra junto con otras mujeres engañadas por el mismo error y, sin armas visibles, sois capaces de matar hombres bautizados y redimidos por la sangre de Cristo y, cociendo su carne, os la coméis; y luego, habiendo puesto en el lugar del corazón hierbas secas o un trozo de madera o algo semejante, los hacéis volver a la vida y les dais de comer?

31. ¿Has creído lo que suelen creer algunas mujeres, que tú, en el silencio de la noche profunda, a través de las puertas cerradas eres llevada a lo alto, entre las nubes, con otras seguidoras del diablo, y allí trabáis combate, produciéndoos heridas las unas a las otras?

32. ¿Has hecho lo que suelen hacer algunas mujeres expertas en artes diabólicas, que observan las huellas y las pisadas dejadas por los cristianos, y recogen briznas de hierba que éstos han pisado, y las usan para hacer maleficios en perjuicio de la salud y de la vida de ellos?

33. ¿Has hecho lo que suelen hacer ciertas mujeres, que, cuando no llueve y se necesita la lluvia, reúnen un buen número de chiquillas y eligen entre ellas a una doncellita y la desnudan, y luego forman un cortejo llevando delante a la pequeña completamente desnuda, y salen al campo en busca de la hierba llamada beleño, que en lengua germánica se llama *belisa*, y, cuando la encuentran, ordenan a la doncellita desnuda que la coja con el dedo meñique de la mano derecha, y, cuando la ha arrancado con todas sus raíces, se la atan con una cuerdecita al dedo meñique del pie derecho, y las chiquillas entonces, agitando con las manos cada una su ramito, llevan junto a un río a la pequeña, que arrastra la hierba atada al pie, la meten en él y la rocían echándole agua con los mismos ramitos, y así, gracias a estos encantamientos, esperan conseguir la lluvia, y, hecho esto, vuelven a llevar a la chiquilla desnuda desde el río hasta su casa, sin volverse sobre sus propios pasos, sino caminando hacia atrás como los cangrejos?

(Burcardo de Worms, *Decretorum libri XX*: PL 140, 960-976.)

IV

Vosotros mismos, hermanos, veis con cuánta solicitud procuro modestamente llevaros lo más pronto posible a dar buenos frutos. Pero, cuanto más me afano con vosotros, tanto más me desilusionáis. Cuando veo que de tantas exhortaciones mías no

sacáis ningún provecho, más que alegrarme de mi trabajo, me avergüenzo de él... ¿Quién de vosotros, hermanos, no se aflige (no me refiero ciertamente a todos, pues entre vosotros hay también algunos que podéis tomar como ejemplo de devoción), quién no se aflige, repito, al veros tan olvidados de vuestra salvación que pecáis incluso contra el cielo? Hace algunos días me había enojado muchísimo contra vuestra excesiva avaricia, cuando, precisamente el mismo día, al atardecer, se levantó tal alboroto entre la gente, que llegó hasta el cielo. Al preguntar yo el porqué de tal griterío, se me contestó que aquellos gritos vuestros ayudaban a la luna en sus apuros y aquellos alaridos servían para detener su oscurecimiento. Me produjo risa tan necia creencia, de acuerdo con la cual como buenos cristianos le echabais una mano a Dios. Gritabais, en efecto, no fuera que, a causa de vuestro silencio, Él perdiera el astro, como si, impotente y débil, no fuera capaz de proteger las estrellas que Él ha creado, sin la ayuda de vuestros aullidos; vosotros, esforzados, hacéis bien asistiendo al Padre Eterno y ayudándole a regir los cielos. Pero, si queréis ser aún más útiles, debéis velar todas las tardes y todas las noches; pues cuántas veces, mientras vosotros dormíais, la luna habrá tenido que pasar sus apuros; sin embargo, nunca se ha caído del cielo. ¿O es que sólo pasa momentos críticos al oscurecer y no en otros momentos o hacia el alba? Más bien será que, entre vosotros, ha cogido la costumbre de pasar apuros sólo en las horas vespertinas, cuando tenéis el estómago cargado de una cena abundante y la cabeza trastornada por los excesos en la bebida. Así, la luna pasa fatigas cuando a vosotros os fatiga el vino; el disco lunar se ve sacudido por no sé qué magia, cuando vuestros ojos están turbados por el vino. Borracho, ¿cómo puedes ver lo que está pasando con la luna en el cielo, cuando no distingues lo que pasa en la tierra bajo tus pies? Verdaderamente, como dice Salomón: *El necio cambia como la luna.* Cambias, en efecto, como la luna, cuando, necio e ignorante, comienzas a ser sacrílego en cuanto a su movimiento, tú, que eras un cristiano. Se comete, en efecto, sacrilegio contra el Creador cuando se atribuye enfermedad o debilidad a una criatura suya. Cambias, pues, como la luna, tú, que poco antes resplandecías por tu fe e inmediatamente después te oscu-

reces en el mal y en la perfidia. Cambias como la luna cuando pierdes la luz del entendimiento. La luna sólo se oscurece; a ti, las tinieblas más densas te invaden la mente. ¡Y ojalá, necio, cambiases como la luna! El astro, en poco tiempo, recobra su esplendor, mientras que tú no recuperas ya tu sabiduría; la luna recobra pronto la luz que había perdido, pero tú no recuperas nunca la fe que has negado. Es más grave tu cambio que el suyo: la luna pierde su luminosidad; tú pierdes la salvación.

(MÁXIMO DE TURÍN, *De defectione lunae, Sermo XXX*: Corpus Christ., series latina, vol. XXIII, págs. 117-119.

V

Hace días, estaba tranquilamente en casa y andaba pensando cómo seros útil para haceros progresar cada vez más en los caminos del Señor, cuando, avanzada la tarde, al anochecer, oí de pronto un gran alboroto de gente que lanzaba aullidos descompuestos que llegaban hasta el cielo. Habiendo preguntado qué era tal vocerío, me dijeron que aquellos gritos vuestros estaban socorriendo a la luna y tratando de impedir su oscurecimiento. Me eché a reír admirado de la necia creencia según la cual como cristianos devotos ayudábais a Dios, como si él, incapaz y débil, no pudiese, sin la ayuda de vuestros gritos, proteger los astros que ha creado. A la mañana siguiente pregunté a cuantos vinieron a visitarme si sabían algo sobre aquello, y me contaron que habían oído cosas semejantes e incluso peores, ocurridas en los distintos lugares en que habían estado: algunos me dijeron que habían oído sonar cuernos como si llamasen al combate, y que habían oído gente que chillaba como cerdos; otros me contaron que habían visto personas que arrojaban lanzas y flechas hacia la luna o lanzaban a lo alto carbones encendidos; y me contaban que no sé qué monstruos atormentaban a la luna y que, si no la hubiesen ayudado, ciertamente aquellos monstruos la habrían devorado. Algunos, cediendo al engaño de los demonios, se habían puesto a cortar sus cercas

con espadas o a romper la vajilla que tenían en casa, convencidos de que esto sería de gran ayuda para la luna.

(RÁBANO MAURO, *Homiliae de festis praecipuis*, XLII: PL 110, 78-79.)

VI

Os recomiendo sobre todo y os suplico que no practiquéis ninguna de las costumbres sacrílegas de los paganos: no consultéis a los charlatanes, a los adivinos, a los brujos ni a los encantadores, ni en caso de enfermedad ni por cualquier otro motivo, porque quien comete este pecado pierde la gracia del bautismo. Así mismo, no hagáis caso de los presagios ni de los estornudos. Cuando os pongáis en camino, no prestéis atención al canto de ciertas aves; sino que, cada vez que emprendáis un viaje o una actividad cualquiera, haced el signo de la cruz en el nombre de Cristo, recitad con fe y devoción el símbolo apostólico y el Padrenuestro, y el Maligno no os podrá hacer ningún mal. Que ningún cristiano haga caso del día en que sale de casa o vuelve a ella, pues todos los días han sido creados por Dios. Al comenzar un trabajo, nadie preste atención al día o a la luna. Nadie, durante las calendas de enero, se entregue a acciones nefandas o a ridiculeces, ni se disfrace de vaca, de ciervo o de otro animal, ni tenga puesta la mesa toda la noche, ni distribuya regalos o se abandone a la embriaguez. Ningún cristiano crea en las adivinas ni se pare a escuchar sus cantos, porque todas éstas son obras diabólicas. En la fiesta de San Juan o en cualquier otra solemnidad de santos, o en los solsticios, nadie se dé a las danzas, a los coros y a los cantos diabólicos. Nadie invoque los nombres de los demonios, Neptuno, el Orco, Diana, Minerva, Genisco, ni crea en otras fábulas semejantes. Nadie se abstenga de trabajar el jueves como día de Júpiter, salvo que coincida con la fiesta de algún santo, ni en el mes de mayo, ni en cualquier otro mes. Nadie celebre el día de las polillas y de los topos, sino tan sólo el Domingo, que es el día del Señor. Ningún cristiano encienda luces o haga votos

junto a los templetes, junto a las piedras, junto a los manantiales, al pie de los árboles, ante las capillas o en las encrucijadas; ninguno cuelgue al cuello de las personas o de los animales escapularios y filacterias, aunque estén hechos por sacerdotes o aseguren que se trata de cosas santas y que contienen palabras de la Sagrada Escritura: en ellos no está el remedio de Cristo, sino el veneno del diablo. Nadie ose practicar lustraciones, murmurar fórmulas mágicas sobre las hierbas, o hacer pasar el rebaño a través del hueco de un árbol o de una fosa cavada en el suelo, porque así parece que se lo consagra al diablo. Ninguna mujer se cuelgue al cuello piedras de ámbar ni invoque durante sus trabajos a Minerva o a otras infaustas divinidades, sino que en todas sus actividades pida siempre la asistencia de la gracia de Cristo y confíe de todo corazón en la virtud de su nombre. Cuando la luna se oscurezca, que nadie se permita gritar, porque los eclipses se producen por voluntad de Dios en fechas establecidas. Nadie tema emprender un trabajo durante el novilunio, porque Dios creó la luna para que indique los diversos tiempos e ilumine las noches, no para entorpecer los trabajos o para enloquecer a los hombres, como creen tantos necios, según los cuales los endemoniados son atormentados por la luna. Nadie invoque como dioses al sol ni a la luna, ni haga juramentos en su nombre, porque éstos son simples criaturas de Dios, destinadas por su voluntad a las necesidades de los hombres. Nadie crea en el destino, en la fortuna, en el horóscopo, llamado vulgarmente *nacimiento*, según el cual se dice que «tal será uno, cual fue su nacimiento», pues Dios quiere que todos los hombres se salven y lleguen al conocimiento de la verdad, y distribuye todas las cosas con sabiduría según lo establecido por El antes de la creación del mundo. Además, cuando sobreviene una enfermedad, no recurráis a los encantadores, a los adivinos, a los brujos, a los charlatanes, ni corráis a colgar las diabólicas filacterias en los árboles, en las fuentes, en las encrucijadas, sino que el enfermo confíe únicamente en la misericordia de Dios, reciba con fe y devoción la Eucaristía del cuerpo y de la sangre de Cristo y pida con confianza a la Iglesia el óleo de la Extremaunción para ungirse el cuerpo en el nombre de Cristo... Dondequiera que nos encon-

tréis, en casa o fuera o reunidos, no salgan de vuestra boca palabras torpes y obscenas ... No permitáis los juegos diabólicos, las danzas y los cantos de los paganos, porque el cristiano que practica estas cosas se hace pagano ... No veneréis ninguna criatura fuera de Dios y de sus santos. Abandonad las fuentes, destruid los llamados árboles sagrados; prohibid que se fabriquen esas imágenes en forma de pie que la gente pone en las encrucijadas, y, donde las encontréis, echadlas al fuego ... ¡Qué pena que, cuando caen árboles de esos al pie de los cuales la gente hace sus votos, nadie se atreva a llevarse a casa esa leña para encender el fuego! ¡Qué grande es la necedad de los hombres que veneran un árbol seco e insensible y desprecian luego los mandamientos de Dios! No se debe adorar ninguna criatura, ni el cielo, ni las estrellas, ni la tierra, sino tan sólo a Dios, creador y ordenador de todas las cosas.

(AUDOENO DE RUÁN, *Vita S. Eligii*, XV: M. G. H., *Script. rer. merov.* IV, pág. 705.)

VII

1. Sabéis bien, hermanos carísimos, que muchas veces os he suplicado y amonestado con solicitud paterna, y al mismo tiempo os he prohibido practicar cualquiera de las sacrílegas costumbres de los paganos; pero, según me han contado muchos, mi recomendación ha sido poco útil para algunos. Pero, si no os lo digo, deberé rendir estricta cuenta a la hora del juicio, y deberé sufrir con vosotros los suplicios eternos: yo me absuelvo ante Dios, al amonestaros una vez más y prohibiros al mismo tiempo recurrir a los charlatanes, a los adivinos, a los sortílegos, para consultarlos en las enfermedades o en otra ocasión cualquiera. Que nadie utilice a los premonitores; quien comete este pecado, hace ineficaz el sacramento del bautismo y se convierte inmediatamente en sacrílego y pagano, y, si no se arrepiente y hace muchas limosnas y una dura y prolongada penitencia, ciertamente caerá en la perdición eterna. Asimismo, no debéis prestar oído a los agoreros y, cuando os ponéis en

camino, no debéis hacer caso del canto de ciertas aves, ni sacar de él diabólicas previsiones. Nadie debe tener en cuenta qué día sale de casa o vuelve a ella, porque todos los días fueron creados por Dios, como dice la Escritura: y Dios hizo el primer día, el segundo, y el tercero y también el cuarto, el quinto, el sexto y el sábado. Y dice también la Escritura: Dios hizo bien todas las cosas. Tampoco debéis tener en cuenta ni observar los estornudos sacrílegos y ridículos. Lo que debéis hacer cuando debáis ir por necesidad a algún sitio es persignaros en el nombre de Jesucristo, recitar el símbolo apostólico o el Padrenuestro y poneros en camino seguros de la ayuda de Dios.

3. Quizá diga alguno: ¿Pero qué debemos hacer, si muchas veces los agoreros, los charlatanes y los adivinos nos predican la verdad? En cuanto a esto, la Escritura nos recuerda y nos advierte diciendo: Aunque os anunciasen cosas verdaderas, no les creáis, porque es el Señor vuestro Dios el que os pone a prueba para ver si lo teméis o no. Pero se dirá aún: Si no existieran los precantadores, muchas veces correrían muchos el riesgo de morir por la picadura de una serpiente o por cualquier otra enfermedad. Es cierto, hermanos carísimos, que Dios le permite esto al diablo, como he dicho, para poner a prueba al cristiano, de manera que, obteniendo alguna vez remedio en la enfermedad gracias a esas prácticas sacrílegas, o previendo el futuro, luego crea más fácilmente al diablo. Pero quien desee conservar íntegra la fe cristiana debe despreciar con toda la fuerza de su espíritu estos sacrilegios, temiendo la reprensión del Apóstol, que dice: Vosotros observáis los días, los meses y las estaciones; por lo que a mí respecta, temo haberme afanado en vano con vosotros. Dice, pues, el Apóstol que quien preste oído a los agoreros recibirá su doctrina en vano; por consiguiente, huid, en todo lo posible, de los engaños del diablo.

5. Por eso, firmemente convencidos de que sólo podemos perder lo que Dios permita que nos sea quitado, recurramos de todo corazón a su misericordia y, abandonadas del todo las prácticas sacrílegas, confiemos siempre en su ayuda. Al que cree en los charlatanes, en los adivinos, en los arúspices, o confía en las filacterias o en cualquiera de los demás auspicios, aunque ayune, aunque rece, aunque atormente su cuerpo con toda clase

de penitencia, no le servirá de nada mientras no haya abandonado esos sacrilegios, porque la práctica impía del sacrilegio destruye y hace vanas todas esas devociones ... Por eso los cristianos no deben hacer votos a los árboles, ni rezar junto a las fuentes, si quieren salvarse por la gracia de Dios del suplicio eterno. Y por tanto, quien en su propio campo, o en casa, o en las cercanías tiene árboles, altares o cualquier otra cosa vana donde la gente miserable acostumbra a hacer votos, si no los destruye o no los corta, se convierte ciertamente en partícipe de los sacrilegios que allí se cometen. Pues ¿cómo se explica el hecho de que, cuando esos árboles junto a los que se hacen votos caen al suelo, nadie se permita hacer de ellos leña para el fuego? Ved la miseria y la necedad de los hombres: honran a un árbol muerto y desprecian los preceptos del Dios vivo; no se atreven a echar al fuego las ramas de un árbol, y, con un sacrilegio, se precipitan ellos mismos en el infierno...

6. También ha llegado a mis oídos que algunos, por simpleza o por ignorancia o, lo que es más probable, por puro placer, no tienen miedo y no se avergüenzan de tomar parte en los sacrificios sacrílegos, que todavía se hacen según la costumbre de los paganos, ni de comer viandas sacrílegas. Ante Dios y sus ángeles os conjuro y os prohíbo participar en esos diabólicos banquetes que se celebran junto a los templetes y las fuentes o junto a ciertos árboles. Aunque sean otros los que os lleven algo de tales lugares, rechazadlo con horror, escupidlo y repudiadlo como si vierais al diablo en persona, y no permitáis que se ofrezca nada en vuestra casa de aquel sacrílego convite, por lo que dice el Apóstol: No podéis beber el cáliz del Señor y el cáliz de los demonios, ni podéis participar en la mesa del Señor y en la mesa del diablo. Y puesto que algunos suelen decir: «Pero yo antes me santiguo y luego como», que nadie se permita hacer tal cosa, pues quien se santigua y come viandas sacrílegas es como si hiciera el signo de la cruz en los labios y luego se clavase una espada en el pecho; pues así como se mata el cuerpo con la espada, así con esa comida se mata el alma.

(S. Cesáreo de Arles, *Sermo LIV, 1-3-5-6*: Corpus Christ., serie lat., vol. CIII, págs. 235-240.)

5. Ocurre a menudo, hermanos, que algún tentador enviado por el diablo va a buscar a un enfermo y le dice: «Si hubieras consultado al precantador, a estas horas ya estarías curado; si te hubieras puesto las filacterias, a estas horas ya habrías recobrado la salud.» Si has hecho caso a este tentador, ya has sacrificado al diablo; si lo has rechazado, te has ganado, en cambio, la gloria del martirio. Vendrá quizá otro que podrá decirte: «Consulta al adivino, mándale tu cinturón o una faja tuya: él la medirá, la observará y te dirá lo que debes hacer o si saldrás del apuro.» Y todavía otro dirá: «Fulano sabe hacer los sahumerios; todo el que los ha hecho, se ha sentido mejor enseguida, ha visto enseguida alejada de su casa una desgracia». Quien ha cedido a todos estos consejos, ha violado el sacramento del bautismo. También entre nosotros el diablo suele engañar a los cristianos negligentes y tibios: cuando alguien ha sufrido un hurto, el cruelísimo tentador instiga a uno de sus amigos a sugerirle: «Acude ocultamente a tal sitio y te presentaré a una persona que es capaz de decirte quién te ha robado tu dinero o tus cosas; pero, si quieres saber esto, cuando acudas al sitio indicado, no se te ocurra santiguarte». Ved a qué son inducidos los cristianos tibios, que, para recobrar un bien material, no se asustan de cometer tan nefandos sacrilegios. Quien escucha a tales consejeros de Satanás, sepa que, habiendo repudiado a Cristo, ha hecho un pacto con el diablo. También las mujeres suelen aconsejarse mutuamente recurrir a algún encantamiento cuando tienen a sus hijos enfermos. Esto es contrario a la fe católica; es un engaño realizado por el diablo.

(S. CESÁREO DE ARLES, *Sermo LIII*, 5: Corpus Christ., serie lat., vol. CIII, pág. 232.)

VIII

En varias regiones, casi todos, nobles y plebeyos, ciudadanos y campesinos, viejos y jóvenes, creen que el granizo y los truenos se pueden provocar al arbitrio de los hombres. En efecto, apenas oyen tronar o ven relampaguear, dicen: Es el *aura te-*

vatitia. Si se les pregunta qué es el *aura levatitia*, algunos con la vergüenza del que tiene remordimientos, y otros con la seguridad de los ignorantes, responden asegurando que, gracias a los encantamientos de los hombres llamados tempestarios, el viento se levanta, y por eso se llama *aura levatitia* ... Yo mismo he visto y oído a muchas de estas personas tan locas y hasta tal punto idiotizadas que creen y sostienen que hay un país llamado Magonia, de donde vienen naves a través de las nubes; recogen el trigo y los demás cereales tundidos y segados por el granizo y por la tormenta y los cargan en dichas naves; después de pagar a los tempestarios, los marineros del aire vuelven a la misma región. Un día vi a muchos de estos estúpidos papanatas presentar ante un grupo de gente cuatro personas encadenadas, tres hombres y una mujer, que habrían caído precisamente de tales naves. Después de tenerlos en cepos algunos días, al final, reunida alguna gente, los trajeron a mi presencia, como he dicho, para lapidarlos.

Pocos años atrás, a causa de una mortandad de bovinos, se había difundido el necio rumor de que Grimoaldo, duque de Benevento, estando en discordia con el cristianísimo emperador Carlos, había enviado a algunos hombres con polvos para esparcer por los campos, las colinas, los prados y los ríos, para envenenar el ganado. He oído decir y he visto que, por esta acusación, muchos fueron capturados: a algunos los mataron; otros, atados a vigas, fueron arrojados al río y ahogados. Y lo más sorprendente es que los prisioneros se acusaban a sí mismos, confesando haber tenido aquellos polvos y haberlos esparcido.

(AGOBARDO, *De grandine et tonitruis*, nn. 1, 2 y 16: Corp. Christ., ser. lat., vol. 52, páginas 3 y 14.)

IX

1. Hermanos carísimos: el día de estas calendas, que llaman Ianuarias, tomó el nombre de un tal Jano, hombre disoluto y sacrílego. Este Jano fue un caudillo y un príncipe pagano; una gente ignorante y rústica, mientras lo temía como si fuese un

rey, comenzó a venerarlo como a un dios: le tributaron un honor ilícito cuando, por otra parte, temían su poder absoluto. Entonces la gente estúpida, que no conocía a Dios, consideraba que eran dioses aquellos a los que veía sobresalir sobre los demás hombres. Y así ocurrió que el culto del único y verdadero Dios se extendió a muchos nombres de dioses, o, mejor dicho, de demonios. Así llamaron al día de las actuales calendas, como he dicho, con el nombre de Jano; queriendo tributar a este hombre honores divinos, le dedicaron el fin de un año y el inicio del otro. Y como se decía que las calendas de enero cerraban un año y abrían otro, pusieron a este Jano como entre el comienzo y el fin, para indicar que cerraba un año e iniciaba otro. Por eso los adoradores de ídolos representaron a Jano con dos rostros, uno delante y el otro detrás, como si uno mirase al año que había transcurrido y el otro al que comenzaba; y así aquella gente necia, dándole dos caras, mientras pretendía convertirlo en un dios, lo convirtió en un monstruo. Los paganos quisieron que fuese una característica de su dios lo que hasta en los cuadrúpedos es una monstruosidad. Óptima declaración y prueba evidente de su error: mientras con vana superstición querían que pareciese un gran dios, hicieron de él sólo un demonio.

2. De aquí también la costumbre de los paganos de cubrirse en estos días el rostro con máscaras obscenas y deformes, pervirtiendo así el orden de las cosas: los paganos con su culto se hacen semejantes a la divinidad que adoran. Durante estos días, gente miserable y, lo que es peor, incluso bautizados, asumen formas contrahechas, aspectos monstruosos, de lo que no sé si debe uno avergonzarse o más bien dolerse. ¿Puede una persona inteligente creer que pueda haber individuos sanos de mente que, disfrazándose de ciervos, quieran transformarse en bestias? Algunos se ponen pieles de cabra, otros se ponen cabezas de animales, felices y contentos si consiguen transformarse hasta tal punto en seres animalescos que ya no parecen hombres. Con esto demuestran, o más bien confirman, que no es el aspecto externo, sino el cerebro, lo que tienen de animales. En efecto, al querer asumir la semejanza con los diversos animales, revelan más sus sentimientos que su aspecto. ¡Qué torpe e indigno espectáculo ver a individuos que, habiendo nacido varo-

nes, se ponen vestidos femeninos y envilecen el vigor viril transformándose obscenamente en mocitas, sin avergonzarse de meter los rudos bíceps de soldados en túnicas femeninas! ¡Caras con tanta barba quieren parecer hembras! Pero así es; ¿de qué virilidad pueden ufanarse quienes se transforman en mujeres? Podría creerse que, por justo juicio de Dios, han perdido las virtudes marciales aquellos que se deforman con actitudes femeninas.

3. Ya que Dios misericordioso se ha dignado inspiraros que esta miserable costumbre fuese por amor a la fe totalmente desterrada de esta ciudad, os ruego, hermanos carísimos, que no os contentéis con no cometer vosotros, gracias a Dios, este pecado; sino que, dondequiera que lo veáis cometer, reprended, castigad, corregid, y con vuestros sanos consejos alejad a los estultos de este miserable sacrilegio. Y, para consagraros totalmente a la divina misericordia, abandonad, como veneno del diablo, todas las demás prácticas que, lo que es peor, incluso en el pueblo cristiano muchos no se avergüenzan de seguir. Hay algunos que, durante las calendas de enero, creen en los horóscopos, hasta el punto de que no dan, a quien se lo pide, el fuego del hogar o no hacen ningún otro favor; y aceptan o dan los diabólicos aguinaldos. Hay algunos, también entre los campesinos, que, en esta noche que acaba de pasar, preparan mesas con muchos manjares y quieren que estén puestas así durante toda la noche, convencidos de que en las calendas de enero traen buena suerte y de que tendrán durante todo el año mesas con la misma abundancia. Y puesto que, como está escrito: *Poca levadura hace fermentar toda la masa*, mandad alejar de vuestras familias estas y otras supersticiones semejantes, que sería demasiado largo enumerar, y que los ignorantes o no consideran pecados o las consideran pecados leves; recomendadles que pasen estas calendas como pasan las de otros meses. A quien continúe practicando en estos días alguna de las usanzas paganas, temo que no le sirva de nada el nombre de cristiano.

(CESÁREO DE ARLES, *Sermo CXCII*: Corpus Christ., serie lat., vol. CIV, págs. 779-782.)

X

1. Carísimos hermanos: el diablo induce a todo género de pecados por la soberbia o por el error. El error tiene su origen en la ignorancia, y la soberbia, en el desprecio. Estos dos vicios son la causa de todos los pecados. Diré que el error es una culpa más leve: es tal el deseo de los placeres, la intemperancia de la gula, la torpe complacencia del juego lascivo, el placer del espectáculo, la locuacidad, la presunción temeraria y desordenada; es también error la necia creencia en los presagios, la celebración de los días de la superstición antigua, la adivinación del futuro. Pero estas prácticas engendran la soberbia cuando, teniendo conciencia de ellas, no tratamos de enmendarnos. Así sucede que, por una necia alegría, cuando se celebran los días de las calendas u otras estúpidas supersticiones, con desenfrenada embriaguez y torpes cantos festivos, los diablos son como invitados a sacrificios en su honor. Para ellos es un sacrificio grato cuando decimos o hacemos algo con lo que el decoro, que nunca está separado de la justicia, resulta violado por acciones perversas. ¿Qué hay tan insensato como hacer asumir al hombre, con torpe disfraz, la apariencia de una mujer? ¿Qué hay tan insensato como deformar el propio aspecto y ponerse máscaras, de las que tienen miedo los mismos diablos? ¿Qué hay tan insensato como cantar con impúdico placer las alabanzas de los vicios en cantos obscenos y danzas desvergonzadas? ¿Ponerse una piel de animal y hacerse semejante a una cabra o a un ciervo, de manera que el hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios, se convierta en víctima para el sacrificio a los demonios? Mediante estos hechos, el artífice del mal se insinúa poco a poco en las mentes con engaño, como jugando, para dominarlas. Por consiguiente, cuando se practican las cosas que hemos dicho, entra en el hombre la soberbia, que es enemiga de Dios...

2. ... Por tanto, quienes en las calendas de enero se muestren tolerantes y benévolos con todos estos desgraciados que, más que divertirse, enloquecen en el rito pagano, sepan que han sido benévolos no con los hombres, sino con los demonios. Por

eso, si no queréis ser corresponsables de sus pecados, no permitáis que el ciervo, la becerra o cualquier otra monstruosidad llegue ante vuestras casas; antes bien, castigadlos, reprendedlos y, si podéis, escarmentadlos severamente, a fin de que podáis, con la remuneración de Dios, ganaros doble recompensa: vuestra salvación y la corrección que habéis producido en los demás ... Recomendad, pues, a vuestras familias que no practiquen las sacrílegas costumbres de los pobres paganos.

4. Tampoco faltan quienes caen en estas culpas cuando atienden al día en que se ponen en camino, honrando así al Sol, a la Luna, a Marte, a Mercurio, a Júpiter, a Venus, a Saturno. Y no saben los desgraciados que, si no se enmiendan con la penitencia, se hallarán en el infierno junto a aquellos a quienes tributan un vano honor en esta tierra. Ante todo, hermanos, huid de todos estos sacrilegios, evitadlos como venenos mortales del diablo. Dios creó el Sol y la Luna para nosotros y para nuestra utilidad, no para que adoremos a estos astros como dioses; tributemos todo el agradecimiento posible sólo a Aquel que nos los ha dado. Mercurio fue un hombre miserable, avaro, cruel, impío y soberbio. Venus fue una meretriz sumamente impúdica; y se dice que los horrendos monstruos, como Marte, Mercurio, Júpiter, Venus, Saturno, nacieron en la misma época en que los hijos de Israel estaban en Egipto. Si nacieron entonces, ciertamente los días de la semana que toman su nombre de ellos ya existían en aquel tiempo y, según lo había establecido Dios, se llamaban día primero, segundo, tercero, cuarto, quinto y sexto. Pero gente miserable e ignorante que, como hemos dicho, veneraba a estos hombres perversos y malvados más por temor que por amor, con cultos sacrílegos, los honraron consagrando al nombre de cada uno de ellos todos los días de la semana, mostrando así que tenían más a menudo en los labios los nombres de aquellos cuyos sacrilegios celebraban con el corazón. Nosotros, en cambio, hermanos, que tenemos puesta nuestra esperanza no en hombres perdidos y sacrílegos, sino en el Dios vivo y verdadero, tengamos por cierto que ningún día merece el nombre de los demonios; no nos preocupemos del día en que debemos ponernos en camino; desdeñemos hasta pronunciar esos nombres despreciabilísimos y no digamos nunca el día

de Marte, el día de Mercurio, el día de Júpiter, sino tan sólo el día primero, segundo, tercero, así como está escrito.

(CESÁREO DE ARLES, *Sermo CXCIII, 1-2-4:* Corpus Christ., series lat., vol. CIV, págs. 783-786.)

XI

Oportunamente dispuso la divina Providencia que Cristo Señor naciese durante las fiestas de los paganos y que el esplendor de la divina luz apareciese en medio de las tinieblas y de los errores de las supersticiones, para que los hombres, viendo brillar la justicia de la Divinidad pura entre sus varias supersticiones, olvidasen los sacrilegios pasados y no cometiesen otros nuevos. ¿Quién es el hombre cuerdo que, al celebrar la festividad de la Natividad del Señor, no desaprueba la locura de las Saturnales, no desprecia el desenfreno de las Calendas y, deseando tener parte con Cristo, no rehúsa ser partícipe del mundo? Éste es el significado del rito divino: el que participa en la superstición de los paganos no puede comulgar con la verdad de los santos ... Hay quienes, perseverando en la costumbre de la antigua superstición, celebran el día de las calendas como una festividad grandísima y buscan una alegría tal que se resuelve más bien en tristeza. Se abandonan a tanto desenfreno, comen y beben tanto que, después de haberse mantenido castos y sobrios durante un año entero, se contaminan y se hinchan en un solo día, convencidos incluso de haber desperdiciado las fiestas si no se portan de ese modo, sin comprender que, a causa de tales fiestas, han perdido su salvación. Levantándose muy de mañana, todos van al encuentro de la gente con el regalito en la mano; cada uno lleva su estrena y, al saludar a los amigos, les ofrece el regalo antes aún que el beso. Los labios se acercan a los labios, y las manos se estrechan con las manos no para expresar un sentimiento de amor, sino para realizar un acto de avaricia. Con un solo gesto se abraza y se engaña simultáneamente al amigo. Juzgad vosotros mismos qué valor tiene el beso que se vende; cuanto más caro se compra, menos

vale. Ante el oro de los más ricos, ¿cuántos no serán considerados indignos del beso? Pero, cuando la moneda de oro reluce en la mano, es la suma la que los hace dignos y no el afecto. Incluso en la iniquidad es una injusticia pretender que el pobre haga un regalo al rico, que esté obligado a hacer un regalo al rico el que quizá para poder regalar ha recurrido a un préstamo. Y llamamos munificencia a tales estrenas. El pobre está obligado a dar lo que no tiene, a ofrecer un regalo quitándoles lo necesario a sus propios hijos. Pero también los ricos son liberales en esta munificencia; sin embargo, tampoco ellos quedan exentos de pecado. El rico sólo es generoso con quien es rico; y mientras que al mendigo no se dignará echarle una monedita, durante las calendas se apresura a ir a casa del amigo llevando ricos regalos, y, en la Natividad del Señor, viene a la iglesia con las manos vacías. Mira, pues, cómo para muchos tiene más valor la adulación presente que la recompensa futura. Prefieren el beso del rico a la gloria del Salvador. No se puede llamar beso al beso que se vende. También Judas Iscariote le dio un beso al Señor, pero con él quería traicionarlo. ¿Por qué, transcurrido así ese día con un comienzo completamente vacío, como si empezasen a vivir van de un lado a otro recogiendo auspicios e interrogando (a la suerte) para todas las cosas, previendo para sí la prosperidad o la infelicidad para todo el año? Pero estas previsiones son necias y ridículas, y resultan inútiles o nocivas para ellos mismos. Pues no obtienen la felicidad al ser engañados por los augurios, y se aseguran siempre la infelicidad al recordar las previsiones y verse atormentados por el temor de que se realicen. A sus males se añade también éste, que, al volver a casa, llevan en la mano ramitos como un buen auspicio, un signo seguro de volver bien cargados, y no saben, los desgraciados, que vuelven, sí, muy cargados, pero no de una cantidad de cosas buenas, sino de un cúmulo de pecados.

(S. MÁXIMO DE TURÍN, *Sermo XCVII*, 2-3: Corpus Christ., vol. XXIII, págs. 390-392.)

XII

Desde hace bastantes siglos se extendió por toda la tierra el engaño de las artes mágicas por la traición de los ángeles malos. Fue su fundador Zoroastro, rey de Bactriana, muerto en combate por Nino, rey de los asirios, y Demócrito fue su divulgador. Pero también entre los asirios la magia fue practicada por muchos hombres diabólicos, cuyas artes maléficas llegaron al punto de equipararse a los prodigios que obraba Moisés, transformando las varas en serpientes y el agua en sangre. Así como la impiedad de los maleficios, aun siendo única, utiliza artificios diversos, así toma también nombres diferentes, según refieren doctores tanto paganos como cristianos. Recordemos sólo algunos entre muchos. Los *magos* son los que vulgarmente se llaman *maléficos* por las muchas fechorías que cometen: agitan los elementos, turban la mente de los hombres, y no matan con veneno sino, más sencillamente, con el poder de una fórmula mágica. Los *nigromantes* son los que con sus encantamientos evocan a los muertos, que parece como si resucitasen para hacer predicciones y responder a preguntas. Los *hidromantes* son los que evocan las sombras de los demonios mirando al agua, en la que dicen ver reflejadas sus imágenes, que hacen cabriolas, y oír sus voces. Los *encantadores* son los que ejercen la magia con la palabra. Los *ariolos* son los que recitan plegarias impías en torno a los altares de los ídolos, ofrecen sacrificios impuros y, durante estos ritos, reciben las respuestas de los demonios. Los *arúspices* son los que conocen las horas adecuadas para los negocios y para los trabajos, los que escrutan las vísceras, examinan los pelos y las demás partes de los animales, y así prevén el futuro. Se llama *augures* a los que observan el vuelo y el canto de las aves, y son de dos clases: una relativa a la vista, o sea, los que vigilan el vuelo; la otra, al oído, es decir, los que atienden al canto. Hay, además, las *pitonisas*, que son también ventrílocuas; los *astrólogos*, que sacan auspicios de los astros. Hay los que observan los días del nacimiento o tienen en cuenta el signo de los astros para los recién nacidos, y se llaman vulgarmente *matemáticos*. Hay

los *horóscopos*, que, según la hora del nacimiento, prevén un destino diverso. Hay los *sortílegos*, que, con falsa religiosidad, mediante las llamadas «suertes de los santos», practican el arte de la adivinación y predicen el futuro leyendo ciertas escrituras. Hay también los que por un movimiento del cuerpo, como la contracción nerviosa del ojo o de cualquier otro órgano, adivinan que va a ocurrir algo alegre o funesto. Hay los *prestigiadores*, llamados también *obstrigilos*, porque sugestionan y embrollan la vista, como se dice que hacen los que juegan con las monedas. Esto es absolutamente diabólico. Leemos, en efecto, que el primero en hacerlo fue el diablo por medio de Mercurio, que por eso es considerado como su inventor. Ningún cristiano puede permitir que se realice en su presencia una acción tan diabólica o, si puede castigarlo, que deje marchar impune a quien la comete. A todas estas prácticas pertenecen también las *ligaduras* de execrables remedios, condenados incluso por los médicos, a las que se añaden encantamientos, letras del alfabeto y todos esos amuletos que se cuelgan o se atan al cuerpo, esas cuerdecitas para medir y esos objetos que las mujeres usan cuando hilan o tejen en el telar. En todas estas prácticas hay un arte diabólico, nacido de una especie de pestífera alianza entre los hombres y los ángeles malos. Por eso todos los cristianos deben evitarlas absolutamente y condenarlas con todo el desdén posible. Hay también quienes, cuando van de caza, dicen que trae mala suerte encontrarse con un clérigo; quienes azuzan a sus perros para que ladren a un árbol como si fuese un animal; otros, en fin, que prestan atención al día en que salen de viaje o empiezan la construcción de una casa.

(INCMARO DE REIMS, *De divortio Lotharii et Tetbergae*, 15: PL 125, 718-719.)

XIII

Cuento lo que sucedió en la parroquia de un sacerdote nuestro. Un joven de noble condición, enamorado de una muchacha también de buena familia, la pidió oficialmente como esposa a

sus padres. El padre de la joven accedió sin más, mientras que la madre no quiso ni siquiera oír hablar de ello. Pero, en contra de lo normal, esta vez ganó el padre, que escuchó los ruegos del joven. Éste, después de arreglar el compromiso y el contrato matrimonial, celebrada la boda, llevó a su esposa al tálamo nupcial, pero no logró de ningún modo tener con ella relaciones normales para consumar el matrimonio.

Durante dos años los esposos llevaron una vida de tedio a causa de la aversión irremediable que los separaba. Por fin el joven, exasperado por la situación y no sabiendo ya qué hacer, decidió ir a consultar al obispo. Primero con palabras moderadas, luego acalorándose mucho, amenazó con que, si no consentía en disolver aquel matrimonio, echaría mano a la espada y lo disolvería él mismo cometiendo un homicidio.

El obispo, a quien ya se le habían presentado otros casos semejantes, que con frecuencia suceden por obra de Satanás..., razonando y discutiendo, al fin, con la gracia de Dios, logró disipar las maquinaciones diabólicas, de suerte que lo que antes le era posible con la amante y no con la esposa legítima, con penitencia adecuada y gracias a la medicina de la Iglesia, el joven finalmente lo logró también con su mujer. Eliminada aquella diabólica aversión, resurgió entre los dos cónyuges el transporte amoroso, que dura todavía, siendo los dos felices con una hermosa descendencia.

Pero sería demasiado indecoroso referir las supersticiones que conocemos y demasiado largo enumerar los sacrilegios que sabemos que se cometen al respecto con los huesos de los muertos, con la ceniza o los carbones apagados, con los cabellos y con los pelos de las partes genitales, tanto masculinas como femeninas; con hilos de tela de varios colores, con mezclas de hierbas, con caracoles, con serpientes troceadas y con fórmulas mágicas. Pero los hombres liberados de todos estos encantamientos y curados con la santa bendición del sacerdote han recuperado el afecto conyugal y han podido cumplir su deber matrimonial. Algunos se cubrían enteramente con telas de color carmín; otros, a causa de pociones y comidas que les habían dado hechiceras, habían enloquecido; otros, embrujados con fórmulas mágicas, habían quedado débiles e impotentes; algu-

nos habían sido chupados y extenuados por los vampiros, y otros se habían agotado apareándose con súcubos. Se decía que ciertas mujeres se habían apareado con drusos, espíritus que se transformaban en hombres, de los que ellas se habían enamorado. Pero el poder divino, alejados y dispersos los diabólicos fantasmas con los exorcismos y con los santos sacramentos, llevó a unos y otras a la curación.

Existen aún otras prácticas por las que nos hemos visto obligados a interesarnos. Pero, a causa de su inaudita inmoralidad, no queremos hablar de ellas. Evitamos tratar de usanzas tan perversas y delictivas porque no queremos que lleguen a oídos de gente maligna, que quizá las ignora. Nos ha llegado noticia de fenómenos diabólicos obtenidos con la magia, tan enormes que superan toda credibilidad. Pero no hay que maravillarse si en estos últimos tiempos suceden aquellos hechos que el Señor y sus apóstoles predijeron que se realizarían a la llegada del Anticristo.

(INCMARO DE REIMS, *De divortio Lotharii et Tetbergae*, 15: PL 125, 717-718.)

XIV

... Tengo el deber de comunicar a vuestra paternidad que, con la gracia de Dios, puesto que los germanos han sido probados y corregidos, he ordenado tres obispos y he dividido la región en tres parroquias. Ahora deseo pediros que queráis confirmar con un documento escrito la elección de las tres localidades en que han sido ordenados y establecidos. He establecido una sede episcopal en el castillo llamado Wirzaburg; otra en el burgo llamado Buraburg, y la tercera en una localidad denominada Erphesfurt, que fue en otro tiempo ciudad de campesinos paganos. Os ruego devotamente que aprobéis y confirméis estas tres localidades con un documento oficial de vuestra autoridad apostólica para que, si Dios quiere, haya en Germania tres sedes episcopales fundadas y ordenadas por la autoridad de San Pedro según las normas apostólicas, de modo que nadie ni hoy ni en

el futuro ose causar molestias a las parroquias o violar las disposiciones de la sede apostólica.

Sepa también vuestra paternidad que Carlomagno, rey de los francos, me ha llamado a la corte y me ha encargado que prepare un sínodo que se celebre en la parte del reino que está bajo su jurisdicción. Me ha dado a entender que es su intención proceder a reformas y mejoramientos en materia de disciplina eclesiástica, que desde hace ya mucho tiempo, no menos de sesenta-setenta años, se halla en estado de relajación y corrupción. Por eso, si verdaderamente él, por inspiración de Dios, quiere realizar esta reforma, necesito conocer vuestro parecer y tener una orden de vuestra autoridad, es decir, de la sede apostólica. Los francos, en efecto, como recuerdan los más ancianos, desde hace más de ochenta años no han celebrado un sínodo ni han tenido un arzobispo, ni se han preocupado de tener o actualizar las normas de la Iglesia en materia de derecho canónico. La mayor parte de las sedes episcopales de la ciudad están asignadas a laicos codiciosos e insaciables o a clérigos adúlteros, granujas y usureros, que las disfrutan como bienes seculares. Si por orden vuestra debo asumir este cuidado que me pide el rey, deseo recibir lo antes posible un mandato preciso de la sede apostólica junto con las normas que debo seguir.

Deseo asimismo tener un escrito vuestro autorizado, para saber cómo debo conducirme cuando encuentro en el clero a los llamados diáconos. Éstos, desde su infancia, han pasado la vida siempre en medio de estupros, siempre entre adulterios, siempre entre los más asquerosos vicios y, sin embargo, han alcanzado el diaconado, e incluso siendo diáconos se llevan por la noche a la cama cuatro, cinco o más mujeres, a pesar de lo cual no se avergüenzan, no temen leer el evangelio y ser llamados diáconos. Y así, después de llegar al presbiterado, mantienen relaciones incestuosas y, persistiendo en los mismos pecados y añadiéndoles otros, dicen que tienen facultad de interceder por el pueblo y ofrecer las sagradas oblaciones, dada su dignidad de presbíteros; y, lo que es peor, sin que lo impidan tales culpas, pasan de dignidad en dignidad y al fin son ordenados obispos y llamados tales. Y aunque haya estos obispos, que aseguran no ser disolutos ni adúlteros, lo cierto es que son

borrachines, perezosos o dados a la caza; otros combaten armados en el ejército y con su propia mano vierten la sangre de los hombres tanto paganos como cristianos. Puesto que yo estoy reconocido como vuestro siervo y representante de la sede apostólica, si ocurre que enviemos al mismo tiempo yo y ellos emisarios para apelar al juicio de vuestra autoridad, actuad de modo que la orden que vos deis ahí corresponda a la que yo dé aquí...

Si los alamanos, los boioarios y los francos, gente zafia e ignorante, ven que en Roma se cometen los pecados que aquí condenamos nosotros, considerándolos lícitos y permitidos por los sacerdotes, se insolentarán contra nosotros con grave escándalo para su vida. De hecho, afirman haber visto todos los años en Roma e incluso junto a la iglesia de San Pedro, durante las calendas de enero, bailar en las plazas, alborotar y cantar canciones deshonestas según las costumbres paganas, preparar la mesa, la noche y el día indicados, con muchos platos, como hacen los gentiles; ese día nadie da un poco de fuego, ni presta un hierro o cualquier otra cosa a su propio vecino. Dicen además que han visto en Roma a las mujeres con filacterias y ligaduras en los brazos y en las pantorrillas, al uso pagano, y que exponían esos mismos objetos para venderlos públicamente. Todas estas cosas, vistas por personas ignorantes y toscas, son causa de que nos censuren y obstáculo para la predicación y la doctrina.

Incluso obispos y presbíteros francos, adúlteros y fornicadores empedernidos, que han tenido hijos siendo ya obispos o sacerdotes, al volver de la sede apostólica dicen que el Romano Pontífice les ha autorizado a ejercer el ministerio episcopal. Pero nosotros nos negamos a creerlo, porque nunca hemos oído decir que la sede apostólica haya juzgado contra los cánones.

(Carta de s. Bonifacio al papa Zacarías III, en M. G. H., *Epistolae merovingici et karolini aevi*, t. III, págs. 299 y sigs.).

XV

Hermano y consacerdote mío queridísimo: aunque me alegre de que el primer premio de las virtudes te corresponda a ti, que, sostenido por gran fe, acercándote confiadamente a los corazones de los paganos hasta ahora áridos y casi pétreos, y ahondando infatigablemente el arado de la predicación evangélica, te esfuerzas con trabajo cotidiano en transformarlos en terrenos fértiles, de forma que te corresponde bien el dicho evangélico: *La voz del que grita en el desierto*, etc., sin embargo un segundo premio se podrá asignar con justicia a los que, aplaudiendo una obra tan pía y saludable, colaboran con los medios que pueden y suplen su propia pobreza con subsidios oportunos para que progrese el trabajo de la predicación y se engendren nuevos hijos para Cristo.

Por eso, con devoto afecto, me he preocupado de someter a tu prudente juicio algunas sugerencias para que sepas con qué método puedes vencer, según creo, lo más eficazmente posible la obstinación de la gente del campo. No debes controvertir la genealogía de sus dioses, aunque sean falsos... Déjales incluso afirmar que sus dioses nacieron de otros por matrimonio entre un hombre y una mujer; te basta probar que dioses y diosas nacidos igual que los hombres deberían ser más bien hombres que divinidades y tuvieron que comenzar a existir si antes no existían.

Cuando se hayan visto obligados a admitir que los dioses han tenido principio, puesto que son engendrados unos por otros, debes preguntarles si piensan que este mundo ha tenido principio o si ha existido siempre sin comenzar jamás. Si ha tenido principio, ¿quién lo ha creado? Sin duda, antes de la creación del mundo, ni siquiera para los dioses engendrados pudo haber un lugar donde asentarse y vivir, y por mundo entiendo no sólo este cielo y esta tierra que vemos, sino cualquier extensión espacial —esto los mismos paganos pueden comprenderlo con su inteligencia—. Pero si respondiesen que el mundo ha existido siempre y que nunca ha tenido comienzo —cosa que debes tratar de refutar basándote en muchos documentos y argumentacio-

nes—, pregunta entonces a tus interlocutores: ¿Quién gobernaba el mundo antes de que naciesen los dioses? ¿Quién lo regía? ¿Y cómo pudieron someter y hacer suyo un mundo que existía desde siempre y antes que ellos? ¿De dónde, de quién, cuándo se formó y nació el primer dios o la primera diosa? ¿Creéis que los dioses y las diosas siguen engendrando otros dioses y otras diosas? Y si ya no, ¿cuándo y por qué han cesado de copular y de parir? Si siguen engendrando, ¡verdaderamente, se habrá hecho infinito el número de los dioses! Entre tantos y tan grandes dioses, los hombres no saben quién es el más poderoso, y deben estar atentos para no ofender a otro Dios aún más poderoso. ¿Consideran los paganos, además, que estos dioses deben venerarse en vista de la felicidad temporal y actual o de la futura y eterna? Si en vista de la temporal, pregúntales en qué son los paganos más felices que los cristianos. Siendo los dioses dueños de todas las cosas, ¿qué pueden darles los paganos con sus sacrificios? O bien, ¿por qué los dioses permiten que, estándoles sometidos los hombres, pertenezcan a éstos las cosas que ofrecen a las divinidades? Si los dioses necesitan estas ofrendas, ¿por qué no escogen ellos mismos las mejores? Y, si no las necesitan, se engañan quienes creen poder aplacar a los dioses con tantas ofrendas y sacrificios.

No debes oponerles estas y otras muchas argumentaciones del mismo género, que sería demasiado largo enumerar ahora, como si quisieras ofenderlos o irritarlos, sino con serenidad y con gran discreción. De vez en cuando inserta comparaciones entre nuestros dogmas cristianos y sus supersticiones pero esbozándolas apenas sólo para que sientan vergüenza de sus absurdas creencias, más con cierta turbación que con exasperación, y también para que no piensen que nosotros desconocemos sus ritos nefandos y sus fábulas.

Se podría añadir esto: Si los dioses son omnipotentes, benéficos y justos, no sólo recompensarán a quienes los veneran, sino que también castigarán a quienes los ofenden. Y si hacen una u otra cosa según convenga, ¿por qué no castigan a los cristianos, que alejan a casi todo el mundo de su culto y destruyen los ídolos? Pero los cristianos tienen campos fértiles que producen vino y aceite, y amplias regiones que abundan en todos

los demás frutos, mientras que a los paganos les han dejado tierras siempre cubiertas de hielo junto con sus dioses, expulsados de todo el mundo, mientras sus adoradores mantienen erróneamente que reinan todavía.

Puedes también mostrarles a menudo el prestigio del mundo cristiano, frente al cual sólo ellos, ya en número reducidísimo, se obstinan en creer en la superstición antigua.

Para que no hagan ostentación de la legitimidad del poder ejercido siempre por los dioses sobre el mundo, hay que contestarles que todos los pueblos se entregaron primero al culto de los ídolos, hasta que, por la gracia de Cristo— iluminados por el conocimiento del único Dios verdadero, creador y rector omnipotente— fueron vivificados y reconciliados con Dios. Cuando entre los cristianos cada día se bautiza a los hijos de los fieles, ¿qué otra cosa se hace sino purificarlos uno a uno de las inmundicias y de la culpa del paganismo, en el que antes todo el mundo estaba inmerso?

Movido por la caridad he querido, hermano mío, recordar brevemente estas cosas a tu benevolencia, incluso mientras me aflige la enfermedad hasta el punto de que puedo repetir con el Salmista: *Reconozco, Señor, que tu juicio es justo y que con razón me has afligido.* Por eso humildemente ruego a tu reverencia que te dignes elevar plegarias y súplicas junto con aquellos que sirven contigo a Cristo en espíritu, para que el Señor, que me ha hecho beber el vino de la compunción, quiera pronto socorrerme con su misericordia, y habiéndome golpeado con justicia, me perdone con clemencia y me conceda benigno que pueda también cantar con gratitud los versos del Profeta: *Según la multitud de mis dolores, oh Señor, tus consuelos, en mi corazón, han alegrado mi alma.*

Salud en Cristo, consacerdote queridísimo, y acuérdate de mí. Daniel.

(M. G. H., *Epistolae merovingici et karolini aevi*, I, t. III, págs. 271 y sigs.)

XVI

Se debe advertir a los clérigos canónicos que sean cautos para que no los engañen las astucias del demonio con fantasías falaces. La aparición del diablo, en efecto, se da también entre los clérigos; por tanto, si va a visitarlos una persona, hombre o mujer, viejo o joven, desconocido o incluso bien conocido, ante todo hágase una plegaria para invocar el nombre del Señor, ya que, si es una transformación del diablo, con la oración huirá en seguida. Si los demonios suscitan en sus mentes pensamientos de orgullo y de vanidad, no los acepten, sino humíllense más ante Dios y desprecien la arrogancia ilícita que se les sugiere.

(CRODEGANGO DE METZ, *Regulae canonicorum*, 86: PL 89, 1095-1096.)

XVII

Un senador cristiano, de nombre Proterio, fue a un santuario muy famoso para consagrar a su propia hija a la vida monástica y ofrecer a Dios un sacrificio. Pero el diablo, que desde el principio ha sido un homicida, celoso de aquella inspiración divina, tentó a uno de los siervos del senador, lo enardeció de amor por la muchacha y lo indujo a atentar contra su virtud. El siervo, consciente de su propia inferioridad y no osando acercarse al objeto de sus deseos, se dirigió a un abominable encantador prometiéndole gran cantidad de oro si le ayudaba a conseguir a la muchacha. Le respondió el maléfico: «Buen hombre, yo no tengo poder para hacer eso; pero, si quieres, te enviaré a un procurador mío, que podrá realizar tu deseo.» Dijo el siervo: «Haré todo lo que me digas.» Y el maléfico: «¿Renuncias a Cristo por escrito?» Contestó el siervo: «Renuncio.» «Si estás dispuesto a hacerlo —respondió el inicuo—, yo te ayudaré.» «Estoy dispuesto —aseguró el miserable—, con tal que pueda realizar mi deseo.» El maléfico escribió una carta al diablo diciendo: «Mi señor y procurador, debiendo apresurarme a ale-

jar gente de la religión cristiana, a fin de engrandecer tu reino, te mando al portador de la presente, todo encendido de amor por una muchacha, suplicándote que quieras realizar su intento, para que yo pueda gloriarme de esto y aumentar el número de tus seguidores.» Al entregarle la carta, le dijo: «Vete a tal hora de la noche, párate junto a la tumba de un pagano y agita en alto este papel; en seguida aparecerán los que han de acompañarte hasta el diablo.» El siervo se dirigió presuroso al lugar indicado, y dio una voz invocando al diablo. Inmediatamente se le aparecieron los príncipes de las tinieblas y los espíritus del mal; acogiéndolo alegremente, lo condujeron a presencia del diablo, y se lo mostraron sentado en un alto trono, rodeado por una multitud de espíritus malignos. Quitándole de la mano la carta enviada por el maléfico, Satanás le preguntó: «¿Crees en mí?» «Creo», respondió el miserable. Y de nuevo: «¿Reniegas de tu Cristo?» «Sí, reniego de él.» Entonces dijo el diablo: «Vosotros, los cristianos, sois unos pérfidos; cuando me necesitáis, venís a buscarme; luego, cuando habéis logrado lo que queríais, renegáis de mí y volvéis a vuestro Cristo, el cual, benigno y clementísimo, os acoge de nuevo. Ponme por escrito que renuncias voluntariamente a tu Cristo y al bautismo, y que te has entregado a mí para siempre, y que estarás conmigo a la hora del juicio deleitándote en los eternos suplicios que me están reservados, y yo secundaré inmediatamente tu deseo.» El siervo suscribió lo que se le había pedido. Inmediatamente, el tortuoso dragón corruptor de las almas envió a los diablos encargados de la fornicación, que inflamaron a la muchacha de amor hacia el joven.

(INCMARO DE REIMS, *De divortio Lotharii et Tetbergae*: PL 125, 721-722.)

XVIII

Con la autoridad de Dios omnipotente, Padre, Hijo y Espíritu Santo, de los sagrados cánones, de la santa e inmaculada Virgen María, Madre de Dios; de todas las virtudes celestes: ángeles, arcángeles, tronos, dominaciones, potestades, querubines, sera-

fines; de los santos patriarcas, de los profetas y de todos los apóstoles y evangelistas, de los Santos Inocentes, los únicos considerados dignos de cantar un cántico nuevo ante el Cordero; de los santos mártires, de los santos confesores, de las santas vírgenes y de todos los santos y elegidos de Dios, excomulgamos y anatematizamos a este ladrón (o este malhechor) y lo alejamos del umbral de la Iglesia de Dios, para que sea condenado al fuego de los suplicios eternos junto con Datán y Abirón y cuantos gritaron al Señor Dios: «Aléjate de nosotros. No queremos conocer tus caminos.» Y así como el fuego se extingue con agua, así se extinga la luz de su vida por los siglos de los siglos, si no se arrepiente y hace penitencia. Amén.

Que lo maldiga Dios Padre, que creó al hombre. Que lo maldiga el Hijo de Dios, que sufrió por la humanidad. Que lo maldiga el Espíritu Santo, que se le infundió en el bautismo. Que lo maldiga la Santa Cruz, en la que Cristo, para nuestra salvación, se alzó triunfante sobre el enemigo. Que lo maldiga la Santa Madre de Dios y siempre Virgen María. Que lo maldiga San Miguel, que acoge a las almas santas. Que lo maldigan todos los ángeles y arcángeles, principados y dominaciones, y toda la milicia del ejército celestial. Que lo maldiga la admirable corte de los patriarcas y de los profetas. Que lo maldiga San Juan Bautista, precursor escogido y bautizador de Cristo. Que lo maldigan San Pedro, y San Pablo, y San Andrés, y todos los apóstoles de Cristo, y con ellos los demás discípulos, y los cuatro evangelistas, que con su predicación convirtieron al mundo entero. Que lo maldiga el glorioso ejército de los mártires y de los confesores, ya que sus buenas obras complacieron a Dios. Que lo maldigan los coros de las sagradas vírgenes, quienes por el honor de Cristo despreciaron y rechazaron las vanidades del mundo. Que lo maldigan todos los santos, los cuales desde el comienzo hasta el fin del mundo son los predilectos de Dios. Que lo maldigan los cielos y la tierra y todo lo que de santo hay en ellos.

Maldito sea dondequiera que vaya; en casa, en el campo, por los caminos y por los senderos, en el bosque, en el agua, en la iglesia. Maldito sea mientras viva, cuando muera, cuando coma, cuando beba, cuando tenga hambre, cuando tenga sed, cuando

ayune, cuando se adormezca, cuando duerma, cuando vele, cuando ande, cuando esté de pie, cuando esté sentado, cuando esté echado, cuando trabaje, cuando mee, cuando cague, cuando se sangre. Maldito sea en todas las fuerzas de su cuerpo. Maldito en las partes internas y en las externas. Maldito por encima de la cabeza, en las sienes, en la frente, en las orejas, en las cejas, en los ojos, en las mejillas, en las quijadas, en las narices, en los dientes, en los labios, en la garganta, en los hombros, en los brazos, en los antebrazos, en las manos, en los dedos, en el pecho, en el corazón, en todas las partes interiores hasta el estómago, en los riñones, en las ingles, en las caderas, en los genitales, en los muslos, en las rodillas, en las piernas, en los pies, en las articulaciones y en las uñas. Maldito sea en todas las junturas de sus miembros; desde la punta de la cabeza hasta la planta de los pies no tenga parte sana. Que lo maldiga Cristo, Hijo de Dios vivo, con todo el poder de su majestad; contra él y para su daño, álcese el cielo con todas las fuerzas que en él se agitan, si no se arrepiente y hace penitencia. Amén. Fiat. Fiat. Amén.

(MARCULFO, *Formulae veteres*: PL 87, 952-954.)

Fieles a las disposiciones canónicas y a los ejemplos de los Santos Padres, en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, por la autoridad conferida por Dios a los obispos a través de Pedro, príncipe de los apóstoles, separamos del seno de la santa madre Iglesia y condenamos con el anatema de la maldición perpetua a los violadores de las iglesias de Dios, es decir, a los ladrones, los depredadores y los homicidas.

Sean malditos en la ciudad y malditos en el campo; maldito sea su granero, malditos sus restos, maldito el fruto de su vientre y el fruto de su tierra. Malditos cuando entran y malditos cuando salen. Sean malditos en casa y anden errantes por el campo; caigan sobre ellos todas las maldiciones que el Señor, por boca de Moisés, amenazó con mandar sobre el pueblo prevaricador de la ley divina: sean anatematizados, *maran-athà*, es decir, perezcan en la segunda venida del Señor. Que ningún cristiano los salude. Que ningún sacerdote se atreva a celebrar

misa para ellos ni administrarles la santa comunión. Que tengan la sepultura del asno y se pudran en un estercolero sobre la faz de la tierra. Y del mismo modo que hoy se apagan estas lamparillas arrojadas por nosotros al suelo, apáguense sus vidas, si no se arrepienten y si, enmendándose, no dan satisfacción a la Iglesia de Dios, a la que han dañado.

(MARCULFO, *Formulae veteres*: PL 87, 947 C.)

Te invocamos, Dios omnipotente, eterno Rey de todos los siglos, incorruptible, inmaculado, indiviso, dador de la luz, poderoso en tu brazo. Adonai, eloe sabaoth, Dios de los dioses y de todas las virtudes, glorioso y gloriosísimo Padre de gran verdad y de misericordia, príncipe de las potestades, Padre de nuestro Señor Jesucristo, bendice a tu siervo n. n. y todas las cosas que le pertenecen. Te invocamos también, Dios de los dioses, omnipotente, eterno Rey, que te sientas en medio de los serafines y de los querubines. Líbranos, Señor, de las ligaduras y de los maleficios que nos hayan hecho o que intenten hacernos, si alguno nos ha preparado un hechizo o un conjuro, si ha puesto algo maléfico en los cimientos de nuestra casa o a la entrada o a la salida, o en el lecho, dentro de las habitaciones, en el establo o en el campo; en el portal, en el camino, en los senderos o en lugar desierto, en las tumbas, en el agua, en el fuego o en cualquier otro lugar conocido o desconocido. Deshaz, Señor, estos maleficios y no permitas que nadie haga daño a tu siervo n. n. ni a las cosas que le pertenecen. Yo os conjuro, objetos peligrosos y nocivos ya preparados o por preparar, conocidos o desconocidos. Yo os conjuro, demonios y espíritus inmundos; por el Dios terrible, tremendo, digno de honor y de gloria, por su inefable nombre, por beleoi, Adonai, eloe sabaoth, no hagáis daño ni os acerquéis al siervo de Dios n. n. ni a nada de lo que le pertenece; alejaos de mí y caed sobre las cabezas de quienes os hicieron, os pronunciaron o tienen conocimiento de vosotros. Quien quiera que sea, hombre o mujer, de cualquier pueblo o país, ya os conozcamos o no os conozcamos, alejaos y desapareced en virtud de este conjuro y de este re-

querimiento, por el signo de Jesús Cristo Rey, que vendrá a juzgar a los vivos y a los muertos. Oh virtudes celestiales y ángeles de Dios, que, permaneciendo en los santos y altísimos cielos, estáis en presencia del Señor; Miguel, Gabriel y Rafael, querubines y serafines, vigilad asiduamente nuestra casa y librad al siervo de Dios n. n. y a cuanto le pertenece de todo mal, de odio, de envidia, de enfermedades, del demonio, de las instigaciones y de todas las tentaciones, de los maleficios, de las imprecaciones y de cualquier otra calamidad de origen conocido o desconocido. Yo os conjuro, a todas las cosas nocivas y peligrosas, por el Dios que separó la luz de las tinieblas, midió los cielos con la palma de la mano, extendió las llanuras y pesó las montañas y las colinas. Yo os conjuro por aquel que ha de venir a juzgar a los vivos y a los muertos, por el Dios de Israel, que sacó a su pueblo de Egipto con mano poderosa y con fortísimo brazo y abatió al Faraón y a su ejército. Yo os conjuro por aquel que habló a Moisés en el Sinaí y dio la ley y los mandamientos a los hijos de Israel, y los sació con agua que brotaba de la roca viva, y los alimentó con el maná. Os conjuro también por el inseparable nombre y el tremendo Padre de nuestro Señor Jesucristo, a vosotros, todos los objetos nocivos y dañosos tanto para el alma como para el cuerpo, conocidos o desconocidos, presentes o futuros, ligados a cualquier parte del cuerpo o arrojados lejos, peligrosos por vuestra naturaleza o gracias a cualquier arte maléfica o filtros mágicos, temblad y temed el gran nombre de Dios, por el que os conjuro a no hacer daño y a no acercaros al siervo de Dios n. n. y a lo que le pertenece; alejaos de él y recaed sobre la cabeza de los que os han construido. Paz, oh Dios; salvación, oh Dios; justicia, oh Dios; luz, oh Dios. Sabed, gentes, que Dios está con nosotros, y si tramáis cualquier cosa contra nosotros, Dios la destruirá, porque el Señor está con nosotros, y cualquier cosa que digáis contra nosotros, caerá sobre vosotros. Puesto que el Señor está con nosotros, no tememos vuestras palabras, ni nos turbarán, porque Dios está con nosotros. Nosotros hemos adorado siempre al Señor Dios y a Él solo hemos servido; a Él honor, gloria, virtud y poder por los siglos de los siglos. Amén.

(MARCULFO, *Formulae veteres*: PL 87, 943-944.)

ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS

Abruthnot, F. F., 201.
Achelis, H., 194.
Adaloaldo, 161.
Adán de Brema, 175.
Adriano IV, 228.
Agobardo de Lión, 90, 134, 142, 143, 149, 161, 180, 278.
Agustín, san, 19, 43, 68, 78, 81, 82, 85, 107, 111, 114, 132, 139, 149, 152, 164, 168, 170, 179, 180, 182, 192, 196, 209, 218, 232, 255.
Alberto de Cauterbury, 176.
Alcuino, 96, 102, 177, 179, 180.
Aldeberto, 66, 184.
Alejandro Magno, 158.
Alitgario de Cambrai, 205.
Alopen, 13.
Alphandéry, P., 108.
Amalario de Metz, 20.
Amann, E., 84.
Ambrosio, san, 76, 92, 95, 98.
Anastasio Bibliotecario, 44, 93.
Andrés de Sturmi, 51, 52.
Angilberto, 72, 128, 249.
Anselmo, san, 72.
Apuleyo, 152.
Arcadio, 231.
Arcari, P. M., 24, 134.
Arialdo de Milán, 51.
Aristófanes, 192.
Atón de Vercelli, 78, 88, 89, 102, 103, 107, 109, 112, 149, 179, 186, 194, 243, 244, 257.
Aubin, J., 17.
Audoeno de Ruán, 33, 274.
Aureliano, 151.

Babelon, E., 159.
Balon, J., 245.
Banerjea, J. N., 217.
Bardy, G., 17.
Barni, G., 128.
Basilio Magno, 43.
Beda, 52, 61, 68, 102, 168, 173, 237, 255.
Benito de Aniane, 176.
Bieler, L., 83.
Blanc, A. C., 239.
Bluhme, F., 133, 135.

Blume, C., 95.
Boesch Gajano, S., 22, 178, 236, 259.
Boglioni, P., 11.
Bognetti, G. P., 236.
Bonanate, U., 14.
Bonifacio, san, 66, 101, 177, 181, 184, 226, 227, 237, 238, 290.
Botte, B., 86.
Bourgin, G., 203.
Boutruche, R., 252.
Browe, P., 135.
Brendano, san, 83.
Brunel, C., 47.
Brunequilda, 228.
Bruno de Segni, 44.
Bultot, R., 193.
Burcardo de Worms, 45, 47, 55, 58, 65, 76, 78, 79, 85, 93, 97, 102, 107, 112, 115, 116, 118, 120, 126, 136, 152, 162, 186, 193, 195, 197, 202, 205, 211, 213, 214, 215, 219, 220, 221, 223, 225, 229, 269.
Burton, R. F., 201.
Buytendijk, F. J. J., 259.

Cabrol, F., 77.
Caix de Saint-Amour, A. de, 62.
Calixto, papa, 130.
Carcopino, J., 27, 28.
Cardini, F., 11, 128, 137.
Carlomagno, 19, 36, 47, 109, 117, 134, 136, 137, 162, 177, 181, 289.
Carlomán, 106, 162.
Carlos, 117, 177.
Carlos el Calvo, 110.
Casiodoro, 133.
Cástulo, san, 148.
Celso, 132.
Cesareo, G. A., 78.
Cesáreo de Arles, 33, 35, 39, 40, 41, 42, 43, 67, 88, 91, 99, 100, 104, 106, 115, 136, 149, 175, 200, 208, 220, 242, 276, 277, 280, 283.
Cipriano, san, 152.
Claudio de Turín, 66.
Clemente, 66, 184-85.
Clemente de Alejandría, 193.
Clodoveo, 116, 172.
Clotario, 177, 231.
Coens, M., 203.
Coleman, E. R., 223.
Comblin, J., 247.
Comodiano, 231.
Congar, Y. M.-J., 13.
Constantino, 35, 61, 149, 151.
Cotton, P., 36.
Crisconio, 108, 110.
Cristiano Drutmaro, 255.
Crodegango de Metz, 199, 294.
Cudberto de Canterbury, 181.
Cummiano, 85, 173.
Cumont, F., 27.

Chelini, J., 38, 199, 242.
Chramno, rey, 172.

Damián, P., 55.
Daniel de Winchester, 178.
Deffontaines, P., 160.
Delaruelle, 8, 48, 49, 51, 68, 69, 70, 134, 135.
Delehaye, H., 47.

De Puniet, 19.
Deseille, P., 77.
Desiderio de Tours, 144, 145.
Di Nola, A. M., 133.
Dion, R., 251.
Dreves, G. M., 95.
Dublanchy, E., 33, 35.
Duby, G., 237, 238, 241, 242, 249, 250, 257.
Du Cange, 211, 229.
Duchesne, L., 59, 195.
Dumaine, H., 33.
Dupré Thescider, E., 149.
Dupront, A., 108.

Echerto, 227.
Edgardo, rey, 84.
Egberto de York, 33, 57, 61, 85, 109, 190, 197, 198, 205, 215, 220, 237.
Ekkohardus Minor, 208.
Eliade, M., 85, 123.
Elías, profeta, 78.
Eligio, san, 201.
Epifanio, 86.
Erefrito, 227.
Eriberto, san, 176.
Ermoldo Nigello, 72.
Escoto Eriugena, 192.
Estacio, 30.
Esteban III, papa, 177.
Esteban VI, papa, 44.
Esteban, san, rey de Hungría, 44, 46, 128.
Etelbaldo de Mercia, 226.
Etelberto, 232.
Eusebio de Cesarea, 61, 151.

Fagone, V., 11-12.
Fasoli, G., 128.
Fehrenbach, E., 62.
Fichtenau, H., 180.
Filón, 17.
Firmico Materno, 231.
Floro de Lión, 56.
Fonseca, C. D., 9.
Fontaine, J., 60, 116.
Fournier, P., 13, 51.
Francisco de Asís, san, 72, 176.
Frazer, J. G., 122.
Fredegario, 135.
Fredegonda, 228.
Freud, S., 192.
Fromm, E., 192.
Fructuoso, S., 96.

Gabrieli, F., 62.
Gal, san, 208, 231.
Gaude, F., 140.
Gaudencio de Brescia, san, 117.
Gelasio I, papa, 109, 183.
Genicot, L., 9.
Gerardo, obispo de Hungría, 140.
Gerardo de Tours, 137.
Gildas, 179, 180.
Goetz, H., 217.
Gontramo, 228.
Gramer, H. M., 84.
Gramsci, A., 11.
Graus, F., 235, 259.
Gregorio Magno, 62, 75, 78, 152, 160, 161, 162, 165, 185, 186, 188, 191, 196, 228, 230, 232, 233, 234, 245.

Gregorio de Nisa, 192.
Gregorio III, papa, 105, 116.
Gregorio de Tours, 39, 67, 69, 108, 135, 141, 142, 163, 165, 172, 179, 180, 208, 227, 229, 231, 246.
Grimaldo de S. Gal, 55.
Grimouard de Saint-Laurent, *véase* Saint-Laurent, Grimouard de.
Grosjean, P., 81.
Grundmann, H., 259, 260.
Gryson, R., 193.
Guenin, G., 66.
Guiberto de Nogent, 153, 196, 203.
Guichardi, 253.

Hadot, P., 24, 25.
Hastings, 77.
Hefele-Leclercq, 37, 44, 53, 57, 125, 157, 159, 173.
Helbig, H., 49.
Hipólito Romano, 60, 220.
Honorio de Autun, 50, 215.
Honorio, emperador, 231.
Hopkins, K., 220.
Hubert, J., 250.
Huyghebaert, N., 193.

Imbert, J., 116.
Incmaro de Reims, 42, 118, 119, 133, 134, 154, 191, 196, 286, 288, 295.
Isaac de Langres, 140.
Isidoro Mercador, 43, 58, 120, 201, 214.
Isidoro de Sevilla, san, 109, 110, 141, 169, 179, 180, 255.
Ivón de Chartres, 186, 198, 201, 202, 203, 204, 214, 218.

Jerónimo, san, 59, 82, 158, 163, 167, 168, 169, 192, 196, 220.
Jonás, profeta, 167.
Jonás de Orleáns, 66, 69, 72, 184, 196, 199.
Jorge, obispo de Ostia, 228.
José Barsaba, 168.
Juan Bautista, 160.
Juan Casiano, 153.
Juan Crisóstomo, san, 43, 64, 144, 153, 156, 157, 159, 172, 194, 231.
Juan Diácono, 59.
Juan Gualberto, 72.
Juan de Salisbury, 129.
Julia, D., 9.
Julicher, A., 194.
Jungmann, J. A., 53.
Justino, san, 31.
Juvenal, 30.

Kelly, H. A., 137.
Klauser, T., 113, n. 164.
Kramrisch, S., 217.
Krusch, B., 196.
Kuhn, H., 138.
Kurth, G., 124, 125.

Lacroix, B., 11.
Lactancio, 231.
Langres, Isaac de, *véase* Isaac de.
Le Bras, G., 8, 9, 13, 51, 63, 66, 74, 241.
Leclercq, J., 53, 72, 185, 252, 257.
Le Goff, J., 178, 239.
Leidrado de Lión, 20, n. 15.
León III, papa, 195.
León IV, papa, 170, 171, 172.
León VII, papa, 140.
León IX, papa, 215.
León Magno, papa, 33, 89, 90.
Leovigildo, 110.
Leroy, J., 146.
Leti, G., 148.
Levillain, P. H., 9.
Levison, W., 243.
Liutprando, 134, 135.
Lorenzo, san, 160.
Lotario, 134, 160.
Luis el Bueno, 194.

MacNeill, J. J., 215.
Magencio, 61.
Mangoulias, H. J., 137.
Mahoma, 166.
Manselli, R., 8, 11, 24, 260.
Mansi, G. D., 35, 37, 44, 46, 51, 56, 58, 64, 74, 84, 107, 118, 125, 139, 173, 183, 186, 194, 197, 215, 243, 244.
Marcial, 30, 114.
Marculfo, 297, 298, 299.
Marsille, L., 66.
Martène, E., 76, 77, 132, 143, 164, 172, 173, 181, 202, 208, 253.
Martín, san, 142, 163, 172.
Martín de Braga, 255.
Martín de Tours, san, 176.
Matías, apóstol, 167, 168, 169.
Mauss, M., 128.
Máximo de Turín, san, 39, 91, 92, 98, 99, 112, 271, 284.
Melito, 233.
Ménager, L. R., 213.
Mercador, Isidoro, *véase* Isidoro Mercador.
Miccoli, G., 258.
Mohrmann, Ch., 86, n. 114.
Moisés, 69, 78, 167.
Mollat, M., 257.
Mommsen, Th., 133.
Monje de S. Gall, 181.
Morghen, R., 259.
Moricca, U., 62, 165.
Morin, G., 130, 131.
Mosco, Juan, 152.
Moule, A. C., 13.
Muratori, L. A., 137.
Musset, L., 234.

Neill, J. T., 84.
Niermeyer, J. F., 164.
Nock, A. D., 133.
Nordman, D., 9.
Nottarp, H., 135.

Obermayer, H., 240.
Odilón de Cluny, san, 55, 121, 196.

O'Geary, P., 160.
Olaf, 223.
Orígenes, 158.
Ovidio, 114.

Pablo, san, 160, 193.
Parrot, A., 113.
Pascasio Radberto, 56.
Pascual, archidiácono, 186.
Patetta, 135.
Pectorius de Autun, 59.
Pedro, san, 160.
Pedro Damián, 55, 72, 215.
Pedro el Ermitaño, 108.
Pelagio I, papa, 57.
Pert, G. M., 110.
Petronio, *véase* en su personaje Trimalción, del *Satiricón*.
Pettazzoni, R., 7.
Pipino el Breve, 66.
Pirmino, 33, 201, 202, 220, 263.
Platón, 192.
Plotino, 17.
Pomerio, Juliano, 82.
Procopio de Cesarea, 116.
Prosdocimi, L., 254.
Puech, H. Ch., 25, 29, 146.

Quacquarelli, A., 255.

Rábano Mauro, 38, 69, 70, 72, 141, 149, 272.
Radegunda, santa, 231.
Rahner, H., 73, 92.
Raterio de Verona, 45, 58, 78, 80, 179, 183.
Réau, L., 52, n. 45.
Reginón de Prüm, 45, 57, 58, 118, 162, 204, 205, 223.
Retramo de Corbie, 56.
Richè, P., 256.
Righetti, M., 38, 75, 95, 121, 131.
Robertson Smith, W., 14.
Rodolfo de Bourges, 173.
Romualdo I, 136.
Rousselle, A., 147.
Ruadhan, san, 83.
Rufino, 231.
Rutilio Namaziano, 104.
Ryan, J., 78.

Sabino, obispo, 165.
Saint-Laurent, Grimouard de, 69.
Salomón, 157, 158, 270.
Salviano, 111.
Salvioli, G., 249.
Sapando, ob. de Arles, 57.
Scovazzi, M., 223.
Schmitt, J. C., 11.
Schramm, P. E., 182.
Séneca, 30.
Sieben, H.-J., 77.
Simon, M., 155, 156.
Sócrates de Constantinopla, 82, 231.
Sofronio, 152.
Sotero, papa, 198.
Sozómeno, 231.
Suetonio, 30.
Sulpicio Severo, 67.
Sullivan, R. E., 177.

Tácito, 30.
Teodeberto, 116.
Teodolfo de Orleáns, 20, 194, 244.
Teodolinda, 161.
Teodoreto de Ciro, 232.
Teodorico, 133.
Teodoro de Canterbury, 37, 85, 197, 205.
Teodosio, 104.
Teodosio I, 35, 231.
Teodosio II, 35.
Teófilo de Alejandría, 231.
Tertuliano, 15, 18, 19, 31, 60, 62, 90, 113, 220.
Tessier, G., 235.
Thompson, Stith, 96.
Thorndike, L., 137.
Timoteo, 193.
Tomás de Aquino, santo, 153.
Trachtemberg, J., 155.
Trimalción, 77, 94, 114.
Turcan, R., 29, 31, 59, 77, 104.
Turchi, N., 122.

Ulrico de Zell, 247, 249.
Ullmann, W., 49, 188.
Urbano II, 74.

Vandenbroucke, F., 13.
Varagnac, A., 123.
Vatsyayana, 200, 201.
Vauchez, A., 9, 13, 48.
Veyne, P., 190, 213, 223.

Wickersheimer, E., 166.

Zacarías, papa, 66, 67, 191, 102, 105, 185, 237, 238, 290.
Zoepf, L., 255.

INDICE GENERAL

Págs.

INTRODUCCIÓN 7

La religiosidad popular. Paganismo y cristianismo. La conversión. El catecumenado 7

CAPÍTULO I

1. Fiestas paganas. Liturgia cristiana. El domingo 27
2. La misa. Usos litúrgicos. Eulogia y Magia. 47
3. La cruz y los crucifijos. *Iudicia crucis* y *redditus crucium* 59
4. Las cuaresmas. Ayuno y abstinencia. Ayuno mágico. La liturgia *en plein air*. Ritos en honor del sol. Los eclipses lunares. El canto del gallo 75
5. El aniversario. Las *Kalendae Ianuariae*. Mascaradas mitológicas y zoomórficas. Danzas y coros. Disfraces. Teatro y espectáculos ... 97
6. El culto de los muertos. El *refrigerium*. La *cara cognatio*. Los velatorios 112

CAPÍTULO II

Págs.

1. Religión y magia. El *Indiculus superstitionum.* Folclore popular. Magos y adivinos. Tiempo litúrgico y tiempo cotidiano. El rito exorcístico. Ordalías y juicios de Dios ... 122
2. El hombre y la naturaleza. Taumaturgos y curanderos. Aríolos y tempestarios. Medicina y magia 135
3. Lucha contra las *paganiae.* El diablo y sus intermediarios 148
4. Filacterias y talismanes. Las reliquias. Las «ligaduras». Escritos mágicos 155
5. Las *sortes sanctorum* 166
6. Cultura eclesiástica y tradiciones folclóricas 176

CAPÍTULO III

1. Antropología cristiana. La *concupiscentia carnis.* La mujer. Ética conyugal. *Virgines, viduae* y *diaconissae* 188
2. El matrimonio. La fiesta nupcial. La pareja medieval. Tabúes y prejuicios 197
3. Erotismo y magia. Filtros y afrodisíacos. Relaciones sexuales 209
4. Aborto y prácticas anticonceptivas 217

Págs.

5. Topografía eclesiástica y cristianización. La aldea y la iglesia. La madera y la piedra ... 230

6. Centros litúrgicos y centros económicos. La iglesia y la plaza. Los monasterios. Los *subordinati* 241

LECTURAS 261

ÍNDICE DE NOMBRES PROPIOS 301